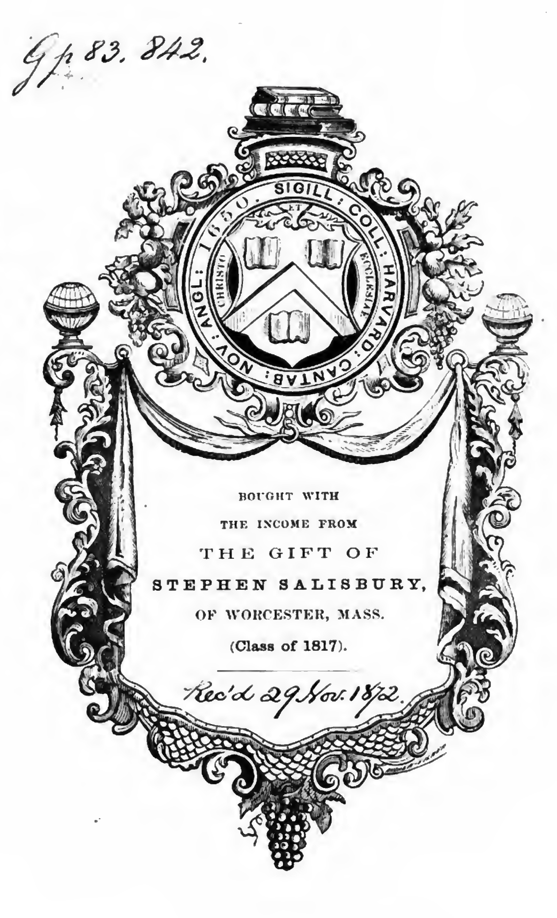



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

Platon's Phädros.

Erste Schrift Platon's.

τῷ γὰρ ὄντι ἡ νεότης εἰς πᾶν ἐπίδοσιν ἔχει.
Platon.

Von

Dr. C. R. Volquardsen,
Privatdocent der Philosophie an der Universität zu Kiel.

Kiel 1862.
Verlag von Carl Schröder & Comp.

Inhalt.

Einleitung.

Kennt man den Anfang einer Entwicklung, dann ist es nicht schwer den weiteren Verlauf derselben zu constatiren. Als Anfang der Platonischen Entwicklung hatte nun Schleiermacher die Abfassung des Phädros bezeichnet und in unleugbar einfacher Folge reihten sich diesem Dialog die übrigen an. Dieser Anfang war es denn auch, von dessen Widerlegung Hermann ausging, deutlich erkennend, dass von dem Gelingen derselben das Recht, eine neue Ansicht aufzustellen, abhänge. Eine neue Ansicht hat er, selbst überzeugt von der Gültigkeit seiner Argumente, nun aufgestellt und auch die Forschung in Fluss gebracht; aber nur das Letzte, der Fluss ist geblieben, Hermanns Ansicht aber hat immer anderen und neueren weichen müssen. Es ist der Fluss ein dermassen Heraklitischer, dass in Betreff des Anfangs und in Betreff der Stelle des Phädros in der Reihe nicht zwei übereinkommen, keine Ansicht zu einer einigermassen allgemeinen Geltung gelangen kann und eine neueste Schrift über diese Frage [1]) alles in Frage stellt. In diesem Strom der Meinungen wenden wir uns zu dem Anfang des Vaters dieser Platonischen Frage zurück. Denn wir sind überzeugt, dass diese Frage von Schleiermacher gleich anfangs so vollständig und glücklich gelöst ist, dass neue Argumente kaum nöthig sind, um die Gegner zu widerlegen. Man braucht nur die Schleiermacherschen Argumente von Neuem zu prüfen, sie specieller durchzuführen, einige leichte Consequenzen zu ziehen und sie allseitiger zu beleuchten. Dies ist die Aufgabe dieser Abhandlung. Nur in Einem Punct werden wir von Schleiermacher abweichen; wir werden nicht im Uebermuth die historischen Zeugnisse Olympiodors, Diogenes für die frühe Abfassung des Phädros und andere ähnliche Argumente historisch-philologischer Kraft Preis geben. Wir werden vielmehr, von diesen in den ersten zwei Abschnitten in ganz specieller Weise ausgehend, eine sichere allgemeine Einsicht in den Charakter der Schrift und ihres Verfassers zu gewinnen suchen und dann erst mit dem dritten Abschnitt auf die näheren Argumente und Fragen eingehen.

---

[1]) Dr. Fr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge; Wien. 1861.

I. Abschnitt.

Vier sprachlich-stilistische *Studien* des jungen Platon im Phädros.

Wie die Maler ihre „Studien“ malen, so entdecken wir auch in unserm Platonischen Gespräch vier Einlagen, die wir mit Recht als Studien bezeichnen können, von denen man Eine eine Carricatur nennen möchte. Eine sprachliche, künstlerische Analyse wird zeigen, dass sie abgerissene Einlagen, vom jungen Platon verfasst und in welcher Zeit sie verfasst sein müssen.

1. Studie im Stil des Aesop.

Phädros, 237, b, wird erzählt: *Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός. τούτῳ δὲ ἦσαν ἐρασταὶ πάνυ πολλοί. εἷς δέ τις αὐτῶν αἱμύλος ἦν, ὃς οὐδενὸς ἧττον ἐρῶν ἐπεπείκει τὸν παῖδα, ὡς οὐκ ἐρῴη. καί ποτε αὐτὸν αἰτῶν ἔπειθε τοῦτ' αὐτὸ, ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δέοι χαρίζεσθαι, ἔλεγέ τε ὧδε.*

„So lebte denn einmal ein Knabe oder ein Jüngling viel-„mehr und gar schön war er. Der hatte nun Liebhaber und „recht viele. Unter diesen war auch Einer, der war ein pfiffi-„ger Kopf; denn er liebte den Knaben, wie einer, und hatte „ihm doch den Glauben beigebracht, er liebe ihn nicht. Einst „bat er ihn auch einmal und versuchte zu eben dieser Meinung „ihn zu verführen, dass man dem Nichtliebenden vor dem „Liebhaber sich gefällig erweisen müsse, und er redete also.“

Diese Uebersetzung bedarf der Verzeihung für undeutsche Bildungen, wie „Nichtliebenden.“ Sie ist aber auch weit entfernt für eine adäquate Nachahmung des Originals gelten zu wollen. Denn das Letztere ist ein *Versuch* im Stil und Ton der volksthümlichen Griechischen Fabel und was Platon durch Ausdrücke, wie *μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός*, erreicht, kann im Deutschen gar nicht wiedergegeben werden.

Es ist eine Studie im Stil der Fabel. Die Hellenische Fabel fängt gar oft mit dem unbestimmten Verbum, einem *ἦν, ἦσαν* an. Babrios 24: *Γάμοι μὲν ἦσαν Ἡλίου θέρους ὥρῃ.* 5: *Ἀλεκτορίσκων ἦν μάχη Ταναγραίων.* Es wird in eine ehemalige dauernde Zeit versetzt, noch nicht in die bestimmte Handlung eingeführt. Die Unbestimmtheit jener ehemaligen Zeit wird sonst wohl noch durch ein *ποτὲ* weiter bezeichnet. Babrios, 21: *Βόες μαγείρους ἀπολέσαι ποτ' ἐζήτουν.* Aristophanes Wespen 1182: *ὡς οὕτω ποτ' ἦν μῦς καὶ γαλῆ.* Platon unterlässt es, dieses gebräuchliche *ποτὲ* hinzuzufügen, weil er es für den Moment der einmaligen Handlung — *καί ποτε* — nöthig hat, in diesem ersten Satz

schon Partikeln genug sich befanden, und er stellt dafür mit Nachdruck *ἦν* an die Spitze des Satzes. Die Fabel des Babrios, des spätgebornen Griechen, hat keinen Reichthum an Partikeln, doch muss die Fabel der guten Zeit in diesem Punct der Homerischen Sprache gefolgt sein. Archilochos, Schneidewin Del. Fr. 77, erzählt:

Πίθηκος ᾔει θηρίων ἀποκριθεὶς
μοῦνος ἀν' ἐσχατιήν.
τῷ δ' ἄρ' ἀλώπηξ κερδαλέη συνήντετο.

Homer, Il. XV. 725: *ὣς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα μᾶλλον ἐπ' Ἀργείοισι ὄρουσιν.*
674: *οὐδ' ἄρ' ἔτ' Αἴαντι μεγαλήτορι ἥνδανε θυμῷ;*

Solche Partikeln sind dem Fabelstil so wesentlich, dass sie, nach dem Griechischen Sprachgesetze, nach einem Verbum regens und *ὡς* beibehalten werden. Pindar Nem. V 29: *ψεύσταν δὲ ποιητὸν συνέπαξε λόγον, ὡς ἄρα νυμφείας ἐπείρα.* Besser vergleicht man noch Archilochos l. c. Fr. 74:

Αἶνός τις ἀνθρώπων ὅδε
ὡς ἄρ' ἀλώπηξ καἰετὸς ξυνωνίην
ἔμιξαν.

Aehnliches lehrt das Beispiel des Aristophanes und zeigt, dass namentlich in Athen eine Fabel regelmässig mit einem *οὕτω* anfing. Dies ist nun auch die Bedeutung von *οὕτω δὴ* bei Platon. Man darf sich nicht verleiten lassen das *οὕτω*, als Demonstrativ, auf irgend etwas in dem bisherigen Gespräche zu beziehen. Verleiten könnte das folgende analoge *τοῦτ' αὐτό.* Aber selbst dieses ist für sich verständlich, da das, worauf hingewiesen wird, der nachfolgende Satz ist. Wenn aber auch dieses *τοῦτ' αὐτό* auf das Lysianische Thema zurückweist, so sucht man doch vergebens für *οὕτω* einen Vergleichungspunct. Es kann also nur jenes *οὕτω* der Fabel sein. Dies ist wichtig festzuhalten; denn es ist hiermit ausgemacht, dass Platon plötzlich in seiner Rede abbricht und im Stil einer anderen Gattung fortfährt.

Die Fabel braucht gerne Deminutivformen. Babrios 6. *Ἁλιεὺς καὶ ἰχθύδιον: μικρόν ποτ' ἰχθὺν -- ἤγρευσεν.* Derselbe 56: *πίθωνα -- ᾑρμένη κόλποις.* Aus einer ähnlichen Fabel stammt vielleicht zunächst, bei Pindar, Pyth. II, 72, das *καλός τοι πίθων παρὰ παισίν, αἰεὶ καλός.* Vorhin hatten wir schon *ἀλεκτορίσκος* und gerade so hat hier Platon die Form *μειρακίσκος* gewählt. Damit wird der Jüngling in dem kritischen Alter von 17 bis 19 Jahren bezeichnet. Vergleiche rep. 538. Doch wird hier nicht, wie dort, ein Tadel

ausgesprochen oder beabsichtigt, wie einige Interpreten meinen. Das Wort hat lediglich den Zweck, die Sprache der Fabel nachzuahmen. Der ganze Zusatz *μᾶλλον δὲ μειρακίσκος* scheint überflüssig. Aber eine solche epische Breite ist in der Natur der naiven Erzählung begründet.

So Babrios 15: *Ἀνὴρ Ἀθηναῖός τις ἀνδρὶ Θηβαίῳ κοινῶς ὁδεύων, ὥσπερ εἰκός, ὡμίλει.*

Hier klingt das *ὥσπερ εἰκός* so naiv, wie *μᾶλλον δὲ μειρακίσκος* und dabei ist beides von bedeutsamer Wirkung in der Erzählung. Darauf folgt das *μάλα καλός* kurz, als ein Appositum, aber doch innig verbunden und gleichsam aus dem *μᾶλλον* herausgewachsen; wie die zwei letzten Füsse den Schwung der Daktylen und Spondeen des Hexameters, so schliesst hier *μάλα καλός* diesen einfachen epischen Satz. Die Fabel holt etwas weit aus; denn sie will deutlich sein und beginnt wohl damit, den Ort der Handlung und Aehnliches zu schildern, worauf sie dann in kurzen klaren Sätzen zu dem Handelnden gelangt. Babrios 42: *Δεῖπνόν τις εἶχεν ἐν πόλει λαμπρὸν θύσας. ὁ κύων δὲ τούτου,*

Nach dem *τούτου* wird des opfernden Hausherrn keine Erwähnung gethan. So verhält es sich auch mit dem ersten Satz bei Platon und nachdem im Anfang des zweiten *τούτῳ* ähnlich auf den *παῖς* zurückgewiesen hat, kommt er weiterhin nicht in Betracht.

Dabei ist Kunst und Sorgfalt angewandt bei der Wahl und Stellung der Ausdrücke im Satz. Die Assonanz und Alliteration in *μᾶλλον* — *μειρακίσκος* — *μάλα*, in *πάνυ πολλοί* kann man nicht unbemerkt lassen. Ausser dem Bemerkten über *ἦν* erwäge man die Stellung von *παῖς* (*μειρακίσκος*) *μάλα καλός* und *ἐρασταὶ πάνυ πολλοί*. Vielleicht dürfte adäquater im Deutschen gesagt werden, „ein Knabe gar schön," „Liebhaber die grosse Menge." Dem *πολλοί*, womit der zweite Satz schliesst, tritt an der Spitze des dritten *εἷς* gegenüber. Im ersten Satz haben wir *ἦν*, im zweiten *ἦσαν*, im dritten wieder *ἦν*. Vielleicht möchte man ein bezeichnenderes Verbum für *ἦσαν* haben. Dass eine andere concretere und doch einfache und leicht verständliche Phrase für *τούτῳ ἦσαν* möglich war, bestreite ich nicht; nur finde ich nicht, dass einem bei der Lectüre die Wiederholung von *ἦν* auffällt, finde daher auch keine affectirte Einfalt der Erzählung darin. Einmal tritt *ἦσαν* durch seine Stellung zurück und dann hat es eine andere Bedeutung und Construction als *ἦν* im vorhergehenden und nachfolgenden Satz. Genügt diese Bemerkung nicht, so verweise ich auf Babrios. Er beginnt

die Fabel in der Regel mit einem bezeichnenden Verbum zur Angabe einer Handlung, *ἐζήτουν*, oder eines Geschehens, *ἔνιφεν*. Er ist hierin nicht immer einfach und frei vom Zuviel. Fab. 22: *Βίου τις ἤδη τὴν μέσην ἔχων ὥρην,*
(νέος μὲν οὐκ ἦν, οὐδέπω δὲ πρεσβύτης),
λευκὰς, μελαίνας, μιγάδας ἐκλόνει χαίτας.

Dagegen aber wo Eigenschaften, die Existenz und Aehnliches angegeben wird, hat Babrios auch das *ἦν* und selbst Umschreibung mit *ἦν* statt der Verbalform. *πολλὰ γὰρ ἦν ἀροτρεύσας*. Uebrigens rührt mancher Ausdruck bei Babrios von einem gewissen Streben nach Kürze her, das nicht grade dem Fabelstil eigenthümlich ist. Wie sorgfältig endlich die Bestandtheile jedes Satzes bei Platon gestellt sind, erkennt man zum Beispiel, wenn man im dritten Satz auch nur das *αἱμύλος ἦν* anders zu ordnen versucht. Rhythmos und Sinn werden dadurch gestört. Dass ich *ἦν* nicht für die blosse Copula halte, zeigt meine Uebersetzung und *αἱμύλος* tritt zu *εἷς δέ τις* in das Verhältniss, in welchem *μάλα καλός* zu *παῖς* steht, wie, Babrios 21, in: *εἷς δέ τις λίην γέρων ἐν αὐτοῖς εἶπε*, das *λίην γέρων*.

Die Wendung *εἷς δέ τις* und *τις* in dieser Bedeutung findet man oft im Babrios gebraucht. Auch das Wort *αἱμύλος* ist von Platon einer Fabel entlehnt. Es ist Epitheton der falschen, instinctartig schlauen Buhlerin bei Hesiod, oper. 392 (Goettling):
μηδὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω
αἱμύλα κωτίλλουσα.

In Bezug auf das *αἰόλον ψεῦδος* des zungenfertigen Odysseus gegenüber dem Ajax *ἄγλωσσος μὲν, ἦτορ δ' ἄλκιμος* sagt Pindar Nem. VIII. 32:
ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις ἦν καὶ πάλαι
αἱμύλων μύθων ὁμόφοιτος, δολοφραδής.

Bei Solon heisst es Fr. 9. Delect. Schneidewin:
εἰς γὰρ γλῶσσαν ὁρᾶτε καὶ εἰς ἔπη αἱμύλου ἀνδρός,
εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε.
ὑμέων δ' εἷς μὲν ἕκαστος ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει.

Pisistratus, der schlaue Staatsmann mit der falschen Rede, ist der *αἱμύλος ἀνήρ*, der grösste Fuchs, der die Athener bethört, obgleich von ihnen einzeln jeder klug, wie ein Fuchs ist, und des Fuchses Listen entdeckt. Vergleicht man noch etwa Archilochos, Fr. 77 und 78, (Schneidewin), Pindar, Olymp X, 20 über den Charakter des Fuchses, so wird man es wohl nicht für unbegründet halten, wenn ich den Ausdruck *αἱμύλος* bei Platon für entlehnt aus einer Fabel vom

Fuchse halte, wenngleich ich das Wort nicht in den betreffenden Fabeln des Babrios finde.

Die Fabel vermeidet verschlungene Perioden, doch braucht sie das Relativum gern, wie es hier von Platon geschehen ist. Babrios 24:

καὶ βάτραχοι δὲ λιμναίους χοροὺς ἦγον·
οἷς εἶπε παύσας φρῦνος.

47: εἶχεν δὲ πολλοὺς παῖδας, οἷς ἐπισκήπτων ἐκέλευε.

14: ἄρκτος φιλεῖν ἄνθρωπον ἐκτόπως ηὔχει·
πρὸς ἣν ἀλώπηξ εἶπε.

5: ἀλεκτορίσκων ἦν μάχη Ταναγραίων, οἷς θυμὸν εἶναί φασιν οἷον ἀνθρώποις. Was ich sonst vorhin über Stellung und Wahl der einzelnen Ausdrücke gesagt habe, liesse sich in Bezug auf diese Periode nur wiederholen.

Mit derselben ist die Schilderung der allgemeinen Situation abgeschlossen. Mit καί ποτε wird zur bestimmten Handlung übergegangen. Kurz ist dieser Uebergang, Babrios 42: κἀκεῖνος ἦλθε. Ausführlicher ist schon

21: καὶ δὴ συνηθροίζοντο, πρὸς μάχην ἤδη κέρατ' ἀποξύνοντες. Die schon in dieser Beziehung citirte Fabel 15, zeigt auch hier eine naive, epische Breite:

ῥέων δ' ὁ μῦθος ἦλθε μέχρις ἡρώων· μακρὴ μὲν ἄλλως ῥῆσις, οὐδ' ἀναγκαίη.

Das Wort αἰτῶν erinnert an Lysias Rede, 231: ἀξιῶ μὴ ἀτυχῆσαι, ὧν δέομαι, und an das πειρᾶσθαι, 227, c. Es bezeichnet in Verbindung mit dem Imperfect ἔπειθε die selbstsüchtige Natur des ἐραστής, der sich so begehrlich zeigt, wie der Fuchs bei Babrios, Fab. 86, 77 und 19. Es ist αἰτῶν mithin nicht müssig, so wenig wie κατέρχομαι nach ἥκω, ἀκοῦσαι neben κλύειν bei Aeschylos in des Aristophanes Fröschen v. 1153 und 1173. Euripides Tadel würde unsern Ausdruck auch nicht treffen: δὶς ταὐτὸν ἡμῖν εἶπεν. Es ist die Weise des erhabenen Stils. Diesen verräth auch die dichterische Umbildung des prosaischen Satzes, ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι, durch: ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δέοι χαρίζεσθαι. Beachte man nur die Umschreibung des Comparativs mit πρὸ, auch des Imperativs und endlich den Rhythmos. Aehnliches wird man bei Babrios finden. Fab. 37: κἀκεῖνος αὐτῷ τοιάδ' εἶπε φωνήσας.

Wie Homer oft ἀμείβετο φώνησέν τε verbindet, so schliesst sich hier ἔλεγέ τε eng an ἔπειθε an. Diese vier Kürzen malen die Eile des Vortragenden; der Ton ruht auf ὧδε, wie bei Homer auf φώνησεν. Hier tritt Ruhe ein.

Wir sahen, dass die Stellung der Wörter im Satz durch-

aus die richtige war. Jede Beziehung wurde dadurch klar und verständlich. Diejenigen Ausdrücke, auf denen der Nachdruck ruht, nehmen die rhetorisch ausgezeichneten Stellen in den kurzen, übersichtlichen Perioden und Sätzen ein. Dabei wächst der folgende Satz aus dem vorhergehenden heraus und das Ganze von Sätzen erscheint als ein organischer Erguss. Für den erzählenden Vortrag des Abschnitts ist gut gesorgt.

Letzteres geschieht auch dadurch, dass ein passender Rhythmos beobachtet wird. Der Ton beim Vortrag kann nicht leicht verfehlt werden. Von ἦν bis παῖς haben wir lauter Längen, eine grosse gravitas des Vortrags. Dann folgen nach einer Länge drei Trochäen und die Periode schliesst mit vier Kürzen in raschem Lauf, als solle das Angegebene nur nebenher bemerkt werden. Der zweite Satz fängt in ähnlicher Weise schwer an und schliesst leichter. Die dritte Periode beginnt mit einem Daktylos, Spondeos, Daktylos, einer Länge; darauf folgen mit einem Jambos drei Anapäste, dann ein Jambos mit einem Kretikos und den Schluss bildet die Dipodie οὐκ ἐρῴη. Dieser wechselnde Rhythmos ist dem mannigfaltigen Inhalt adäquat; die Daktylen passen für die Erzählung, wie die Anapäste für die lebhafte Versicherung. Die folgende Periode ist so abgetheilt: ein Daktylos und eine trochäische Dipodie bis αἰτῶν inclusive; zwei Jamben und ein Kretikos bis ὡς; dann eine trochäische Dipodie, zwei Jamben, zwei Trochäen und drei Längen. Der Schluss ist schon besprochen. Auf andere Eigenthümlichkeiten dieses Abschnittes, die Assonanz, die Alliteration, wurde aufmerksam gemacht.

Im Ganzen kann nun ein Zweifel nicht darüber obwalten, dass Platon den Stil einer Fabel nachahmen wollte. Sogar die allgemeine Wahrheit, auf welche die Fabel es abgesehen hat, fehlt nicht. Sie lautet, 241, d: *ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὣς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί. τοῦτ' ἐκεῖνο.* Die eingelegte Rede über den ἔρως heisst, 241, d, ὁ λόγος; was hier aber erörtert worden ist, die Fiction vom ἐραστής und einem Knaben, heisst 241, e, μῦθος und dies ist nicht nur bei Babrios der Ausdruck für Fabel, sondern auch Sokrates bezeichnet im Phädon die Aesopische Fabel mit diesem Terminus.

Eine solche Nachahmung einer besonderen Redegattung hat hier keinen Zweck, als den, sein dichterisches Talent und seine Gewalt über die Sprache zu zeigen oder zu *üben,* verfolgt vielleicht beides zugleich. Anders verhält sichs, wenn ein Charakter, wie der des Gorgias, des Polos, Agathon,

Lysias, Prodikos, Aristophanes, nachgeahmt wird und dies auch durch Imitation der *Redeweise* bewerkstelligt. Da dient die Nachahmung, trägt bei zur Erreichung des dialektischen Ziels. Die Sprache und alle dramatisch-ästhetischen Farben stehen zu einer bestimmten Geistesrichtung und einem *bestimmten* Hauptgedanken in inniger Relation. Eine blosse Nachahmung der Redeweise, wie hier, ist stilistische Studie eines Jünglings, der eine Menge überwältigender Vorbilder in seiner Litteratur gefunden hat oder es ist ein muthwilliges Wagen, um sein Talent zu zeigen und eben dies ist niemals Sache des ernsten, reifen Mannes.

Schon zur Zeit, als die Wolken aufgeführt wurden, polemisirte Aristophanes gegen das viele Studiren. Doch war es mehr eine bestimmte Polemik gegen das sophistische Räsonniren über physische Probleme. Als aber die Frösche, 405 v. Ch. aufgeführt wurden, herrschte in Athen eine grosse Sucht, *Geschriebenes* bei sich zu haben, eine förmliche Lesewuth. Auf der Strasse, auf der Flotte hatte man seine Lectüre zur Hand. Ebenso gross war die Sucht zu schreiben und besonders zu dichten. Dass mit der Zahl der Dichterlinge nicht die Güte der Producte auch zunahm, entging dem Aristophanes nicht. Es war unter der Menge nicht Einer, der dem Euripides nur an die Seite sich stellen konnte. Gegen diese Zeitrichtung polemisirte Aristophanes in der erwähnten Komödie. Solche Richtung *entsteht* und *endet* nun nicht in Einem oder in wenigen Jahren. Die Ankunft von Männern, wie Gorgias, Lysias, bringt wohl ein neues Element hinein und dies wird auf einige Zeit ein besonders beliebtes. Auch das Erscheinen eines ausländischen Buches, wie die Schrift Zenons, wirkt bestimmend. Dass nun aber unter die allgemeinen Objecte der Lectüre und Nachahmung auch die Fabel gehört habe, wird man aus Prodikos „Herkules am Scheidewege“ schliessen dürfen. Wir wissen aber auch Bestimmteres. Platon erzählt vom Sokrates, dass er noch im Kerker Aesopische Fabeln (*μύθους*) bearbeitet und in Verse zu bringen versucht habe. Es heisst im Anfang des Phädon: *οὓς προχείρους εἶχον καὶ ἠπιστάμην μύθους τοὺς Αἰσώπου, τούτους ἐποίησα, οἷς πρώτοις ἐνέτυχον*. Dass hier eine geschichtliche Thatsache von Platon referirt wird, wird jeder wohl einräumen. Dann aber stellt dieser Ausspruch des Sokrates fest, dass man vor seinem Tode ein Buch Aesopischer Fabeln in Athen besass und dass man auch unechte Aesopische Fabeln dort in Umlauf brachte, dass man aber die echten wohl kannte. Ebenso erhellt aus der Stelle, dass

die Aesopischen Fabeln in Prosa geschrieben waren, wie unsere Platonische hier. Darum nennt auch schon Herodot den Aesop wie den Hekatäos einen *λογοποιός*. Gab es zu Athen nun Aesopische Fabeln, deren Unechtheit man um jene Zeit kannte, so wird es nicht lange vorher Nachahmer gegeben haben. War ja doch die Lectüre und Beschäftigung mit dem Aesop bei Sokrates Tode noch offenbar eine lebhafte. Erwägt man nun zu diesen historischen Datis die Nachricht, dass Platon sich in der Poesie versucht habe, bis er Sokrates kennen lernte; dann die Angabe im Phädros, dass er noch seine Mussestunden mit Schreiben (*μυθολογοῦντα*) hinbringe, und ertappt man ihn an unserer Stelle im Phädros bei einer offenbaren *Studie* in der äsopischen Kunst, so wird man einräumen müssen, dass sich hieraus schon für nähere Bestimmung der Abfassungszeit des Dialogs etwas gewinnen lasse [1]).

2. Studie im Pindarischen Odenstil.

Unmittelbar vor dem eben erörterten Theilchen des Phädros schreibt oder *singt* und dichtet Platon:

Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετε ἐπωνυμίαν, ξύμ μοι λάβεσθε τοῦ μύθου, ὅν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὑτοσὶ λέγειν, ἵν' ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ, καὶ πρότερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι, νῦν ἔτι μᾶλλον δόξῃ.

Schon Stephanus und dann Heindorf haben bemerkt, dass wir hier von irgend einem Dichter Entlehntes vor uns haben. Es ist dies jedenfalls richtiger und treffender, als wenn Stallbaum in flüchtiger Weise nur eine allgemein poetische Farbe hier vorfindet. Eigentlich Entlehntes haben wir hier freilich wohl nicht, aber doch eine *bestimmte* Nachahmung eines *bestimmten* Dichters in einer *bestimmten* Gattung. Der Tadel des Dionys von Halikarnass, dass Platons Sprache schwülstig sei, ist hier am Orte. Allein ich darf hinzufügen: es ist nicht Platons Prosa, nicht seine *φύσις*, die wir an andern Stellen kennen lernen werden; es ist eben *angenommene* Sprache, *freie* Nachahmung eines dichterischen Stils in Prosa mit *Bewusstsein* und mit *Herrschaft* über die Sprache, wie mit einem Anstrich vom parodischen Witz des Aristophanes.

Dass Platon eine *ᾠδή* nachahmt, deutet er selbst an. Man muss aber bestimmter an ein *ἐγκώμιον* denken. Lysias und

---

[1]) Auf die hier berührten historischen Zustände, Thatsachen kommen wir Abth. IV, zurück, wo auch die Citate und Belege zu finden sind.

sein *ἑταῖρος* Phädros sind die besungenen Helden und *Sieger*. Der Anfang *ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι* ist im Stil der Oden und Hymnen. Stesichoros Fr. 17, (Del. Schneid.): *Ἄγε Μοῦσα λίγει', ἄρξον ἀοιδᾶς.* 18: *Δεῦρ', ἄγε Καλλιόπεια λίγεια.* Alkman 28: *Μῶσ' ἄγε Καλλιόπα θύγατερ Διός, ἄρχ' ἐρατῶν ἐπέων.* 7: *Μῶσ' ἄγε, Μῶσα λίγεια πολυμελὲς ἀοιδᾶς μέλος-ἄρχε-ἀείδεν.* Sappho 61: *Δεῦτέ νυν, ἅβραὶ Χάριτες, καλλίκομοί τε Μοῖσαι.* Pindar Nem. III: *ὦ πότνια Μοῖσα, μᾶτερ ἁμετέρα, λίσσομαι.* Die *Götter* sind *πολυώνυμοι* und *πολύναοι*. *Alle* Wohnorte, Cultusstätten und Namen zu nennen ist unmöglich und unthunlich. Wenn aber schon *mehrere* angegeben werden, wird der Mensch durch den *Theil* ans Ganze erinnert und schaut in **erhabener** Stimmung das *unendlich* grosse Ganze der Macht und Herrschaft. Ilias I, 37:

κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις,

Pindar, Pyth. I, 39: *Λύκιε καὶ Δάλου ἀνάσσων Φοῖβε*
Παρνασσοῦ τε κράναν Κασταλίαν φιλέων.

Auch in anderem Zusammenhang gilt dies Gesetz. Pindar Ol. XIV, 6: *τὰ γλυκέα γίγνεται πάντα βρότοις, εἰ σοφός, εἰ καλός, εἴ τις ἀγλαὸς ἀνήρ.* Die *dreifache* Bezeichnung ist vorherrschend. Ausser den in diesen Citaten gebrauchten Verbindungsarten der Glieder ist besonders noch gebräuchlich die Conjunction durch *εἴτε-εἴτε*, und *ἢ-ἢ*, und sie ist von grosser Wirkung. Simonides Fr. 23. (Schneidewin): *Δαλογενὲς εἴτε Λυκίαν —.* Pindar Pyth. VI. 1. *Ἀκούσατ'. ἢ γὰρ ἑλικώπιδος Ἀφροδίτας ἄρουραν ἢ Χαρίτων ἀναπολίζομεν.* Diese *erhabene* Form und Art der Anrufung wendet Platon hier in Prosa an. Nun ist aber das in den Sätzen mit *εἴτε* Ausgesagte eine spitzfindige etymologische Frage, wie sie Sokrates vorher im Phädros als Sache jener *σοφία ἄγροικος* getadelt hat. Deutlich tritt somit der Widerspruch zwischen Sprache und Inhalt hervor. Es entsteht ein Contrast, der an die Komödie und Parodie erinnert. Der Tadel des Dionys von Halikarnass, dass Platon blosse *ψόφοι, κόμπος ὀνομάτων πολύς* vorbringe, trifft den *Autor* eigentlich nicht. Denn er *will* an diesem Ort keinen bedeutenden Inhalt liefern, eben nur Worte machen und nimmt der nüchternen Wortemacherei des Lysias gegenüber einen etwas erhabenen Stil an. Diese Nachahmerei soll den Lysias treffen, der mit Bildung gedrechselter Perioden seine Zeit hinbringt und seine Schüler zu Grunde richtet, ohne um die Philosophie sich zu kümmern. Aber, frägt man, solche Parodie auf die Musen, auf den

Hymnenstil ist sie Platonisch, Sokratisch? Freilich im Timäos, Staat, Parmenides, ist der Träger und Repräsentant der Platonischen Lehre immer ernst, wo er den Schöpfer oder höhere Wesen anruft. Es würde also folgen, dass der Phädros aus einer weniger ernsten Periode herrühre. Doch wie Platon gottlose Reden im Gorgias und sonst andern Personen in den Mund legt, so macht er sich und Sokrates frei von der Anklage, die man wegen dieser Einleitung und manches Satzes in der Rede erheben könnte. Er lässt Sokrates ja sagen: *ἐγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ὑπ' αἰσχύνης διαπορῶμαι.* Danach darf man auch wegen der Einleitung nicht die Person des Sokrates, noch die des Platon ernstlich anklagen. Im Allgemeinen darf man sonst sagen, dass Platon sich hier erlaubt, was wohl in den Unterredungen des Sokrates, in der Conversation gesagt werden konnte, in dem edlen, ernsten Dialog des Platon aber gerügt werden müsste. Es kann das Epitheton *μειρακιώδης* angewandt werden. Grössere Kraft jedoch besitzt jener Beweis für die Jugend des Autors, der aus der Thatsache geschöpft wird, dass wir wiederum es mit einer stilistischen Nachahmung zu thun haben.

Dichterisch ist der Gebrauch des Adjectivs *λίγειαι* und besonders Pindarisch die Varietät, dass im zweiten Glied ein Verbum finitum ihm entspricht. In der Siegeshymne wird das *γένος* der *Angerufenen*, wie des *Verherrlichten* nicht vergessen, so wenig wie im Epos. Poetisch steht *ἐπωνυμίαν* *ohne* Artikel, den freilich der die Stelle citirende Dionys hinzugethan hat. Pindarisch ist die grössere Ausdehnung des zweiten dieser correspondirenden Glieder.

Das *σύμ μοι λάβεσθε* ist dichterische Reminiscenz. Das Wort *μῦθος* bedeutet soviel als Fabel, wie wir sahen, aber auch allgemein Sage, Mythus, dichterische Erfindung, wie jene Aeusserung des Sokrates zu Anfang des Phädon zeigt: *τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, ποιεῖν μύθους, ἀλλ' οὐ λόγους.* Solche Mythen mussten die Siegesgesänge enthalten; sie werden von Pindar auch *ἔπη*, *αἶνος* genannt. Durch sie gewinnt der Sieg einen idealen Hintergrund und Charakter und in der Grossartigkeit der Auffassung und der glücklichen Beziehung derselben auf die gegenwärtige Situation besteht des philosophischen Dichters, Pindars grösste Kunst, was er selbst weiss und ausspricht. Es ist die schwerste Parthie des Gedichts nach dem Proömium und darum ruft Pindar oft die Musen an, ihm beizustehen. So Platon hier: *σύμ μοι λάβεσθε τοῦ μύθου.* Pindar Pyth. IV 3:

αὔξης οὖρον ὕμνων, Μοῖσα. Olymp. IX, 47: *ἔγειρ' ἐπέων σφιν οὖρον λιγύν.*

Der besungene Held wird mit *ὁ βέλτιστος οὑτοσί* bezeichnet. Er *zwingt* Platon zum Singen und Sagen, wie dieser und jener Wagenlenker mit Gespann durch seinen glänzenden Sieg den Pindar. Nem. I, 7: *ἅρμα δ' ὀτρύνει ἐγκώμιον ζεῦξαι μέλος.* Es ist aber des Liedes Zweck, den Ruhm des ritterlichen Besitzers weithin bekannt zu machen; sein und nicht des Lenkers oder Wagens *κλέος* soll unter den Menschen glänzen. So treibt bei Platon jener *βέλτιστος* zum lauten Reden, damit *ὁ ἑταῖρος δόξα* erlange. Dieser Ruhm ist, wie es von Sokrates angedeutet wird, ein wunderbar *zweideutiger* und es wird der parodische Ton, wie die verborgene Ironie, worauf ich hingewiesen habe, zur lauten Verhöhnung des Lysias oder des Phädros. Denn *σοφός sein* und *heissen* ist freilich ein schöner Ruhm; dem Aeschylos legte ganz Athen dieses Epitheton bei und bitter bemerkt Euripides, Frösche, 1154: *δὶς ταὐτὸν εἶπεν ὁ σοφὸς Αἰσχύλος.* Pindar nennt sich und die *guten* Dichter *σοφοί* und ihn und Simonides durften die Griechen so nennen. Vorher in unserm Dialog hat nun Sokrates den Lysias einen *ποιητής* genannt, 236 d. Daher nehme ich *σοφός* hier in dieser Pindarischen Bedeutung, wonach die Weisheit in Verbindung mit der poetischen Kunst damit bezeichnet wird. Beides wollte ja Phädros in der Rede des Lysias finden. Nun ist weise *sein* wohl gut, aber weise *scheinen* ist doch kein beneidenswerther Vorzug, am wenigsten wenn man nur bei *Einem* in solchem Lichte erscheint. So verhält sichs aber mit Lysias Weisheit nach Sokrates Worten: *καὶ πρότερον δοκῶν τούτῳ σοφὸς εἶναι.* Scheinen ohne Sein ist des Lysias Vorzug, aber er erscheint nur in jenem Glanze bei dem jungen Phädros, der sich in seiner Meinung zu bestärken trachtet, indem er Anderer Fehler aufsucht. Dass diese Umschreibung des Sinnes von *δοκῶν σοφὸς εἶναι* richtig ist, zeigt der Schluss: *ἔτι μᾶλλον δόξῃ.* Diese Worte sind anders nicht gut zu verstehen und so aufgefasst machen sie die Ironie vollständig.

Ich halte demnach auch den Theil nach *λάβεσθε*, obgleich die Wörter einzeln nicht poetisch sind, für Nachahmung. Das Ganze ist eine Nachahmung einer Pindarischen Siegeshymne. Ich habe im Einzelnen auf die Pindarischen Analogien hingewiesen. Im Ganzen ist der rasche Gang und die Verbindung zu *Einer* langen Periode Pindarisch. Nach den schon charakterisirten Vordersätzen mit *εἴτε, εἴτε* folgt ein Hauptsatz, auf diesen ein Relativsatz und zum Schluss der inhalts-

reichere und umfangsreichere Satz mit ἵνα. Den Rhythmos und Anderes zu erörtern, wie es bei der behandelten Fabel geschah, ist nicht nöthig. Wir haben also die zweite Nachahmung einer besonderen Redegattung im Phädros. Ich nenne es aber bestimmter eine Studie im Stil, wie Maler und Künstler ihre Versuche und Studien machen. Denn die Nachahmung geht ja durch den Relativ- und Absichtssatz bis ans Ende fort. Dies kann man sich nicht erklären, wenn es nur eine *leichte* Reminiscenz aus einem Dichter wäre, wie sie in der Conversation oft vorkommt und in unserm Phädros gar häufig gefunden wird. Endlich ist der Inhalt, der Grundgedanke, auf dem die Ironie am Schlusse beruht, nicht so leicht und Dionys hat ihn nicht verstanden, als er des obigen Urtheils zweiten Theil aussprach: νοῦν δ' ὀλίγον ἔχοντες. Es wird schon der *Hauptgedanke* des Dialogs an dieser Stelle berührt. Dann ist unser Abschnitt andern Parthien des Gesprächs, die offenbar Studien sind, durchaus ähnlich. Platon zeichnet auf durchsichtigem Papier mit dem Bilde eines Pindarischen Proömiums im Hintergrunde. Dass und wie ihm die Ironie den Pinsel führt, habe ich erklärt und in der Erklärung liegt die Entschuldigung. Die Erklärung führte aber zu dem Schlusse, dass dieses Gespräch in die frühe Jugend und zu den Erstlingsarbeiten gehört.

3. Studie im Stil der Sappho.

Von allen Griechischen Dichtern und Dichterinnen ist es die Sappho, welche die zartesten Schilderungen der Natur geliefert hat. Ich spreche natürlich nicht vom Epos und Homer hier. Wie nun malerische Natur, heiterer Himmel *unmittelbar* aufs Gemüth Einfluss hat, diese und jene Stimmung anregt, diesen und jenen Gedanken trägt, hat die beschauliche Dichterin wohl bemerkt und sie erinnert sich bei ihrem dichterischen Reproduciren aller bedeutenden Momente äusserer Anschauung, welche irgend einen Gedanken zarter Liebe und Sehnsucht herbeiführten, oder *begleiteten.* Es ist nicht *Reflexion* eines zur Liebe der Natur hingezogenen Gemüths, nicht Schilderung der Natur um ihrer selbst willen, die Naturmalerei ist in jener naiven lyrischen Dichtung nur Begleitung des humanen Gehalts. Sappho singt Fr. 4 (Del.):

ἀμφὶ δ' ὕδωρ
ψυχρὸν κελαδεῖ δι' ὕσδων
μαλίνων, αἰθυσσομένων δὲ φύλλων
κῶμα καταρρεῖ.

24:

δέδυκε μὲν ἁ σελάνα
καὶ Πληϊάδες, μέσαι δὲ
νύκτες, παρὰ δ' ἔρχετ' ὥρα,
ἐγὼ δὲ μόνα καθεύδω.

Aus beiden Fragmenten lernt man der Dichterin Kunst und Art kennen. Schade ist es, dass das erste Fragment nicht etwas vollständiger erhalten wurde. Die Dichterin ruht an einem heiligen Ort einsam; ein Hain von Fruchtbäumen umgiebt sie, heiliges Wasser rieselt unter den Bäumen dahin, leise schüttelt ein Luftzug das Laub ringsumher und auf die Sängerin herab senkt sich jener zauberische Schlaf.

Vielleicht bezieht sich die Schilderung auf einen κῆπος Νυμφαῖος. Jedenfalls erkennen wir, dass die Dichterin jener *guten alten* Zeit angehört, die Aristophanes zurückrufen möchte, wo man nicht mit dem *Elaborat* eines räsonnirenden Sophisten und *Rhetors*, noch mit einer des Ideals und der Schönheit ermangelnden Tragödie des Euripides oder den στωμύλματα seiner Nachahmer unter dem Gewande herumlief. Damals spürte man an den Männern noch den *Waldgeruch*, denen es ja zur Zeit des Frühjahrs eine Freude war, dem Geflüster der Platane und der Ulme zu lauschen. Wolken, 1007—8:

μίλακος ὄζων καὶ ἀπραγμοσύνης καὶ λεύκης φυλλοβολούσης
ἦρος ἐν ὥρᾳ χαίρων, ὁπόταν πλάτανος πτελέᾳ ψιθυρίζει.

Ich wende mich nun zur Anwendung dieser Bemerkungen auf unsern Phädros. Im Phädros, 235, c, sagt Sokrates, er habe durch das Studium der Sappho τῆς καλῆς manches gelernt, ohne gerade das Einzelne mit Bestimmtheit als Entlehntes nachweisen zu können. Es bezieht sich diese Aeusserung zunächst auf den *Inhalt*, die hohe, überschwängliche Idee vom ἔρως, von der Sokrates sich ganz ergriffen weiss. Auch werde ich nachher bei Erörterung der Sokratischen Reden die deutlich indicirten Farben der Sappho nachweisen. Dem Platon ist nun freilich der Inhalt und Gedanke die Hauptsache, aber wir wissen ja auch, mit welchem Fleiss er selbst im späteren Alter am Satz feilte. Im Phädros wird am Lysias nur getadelt, dass er einen so trivialen Satz zum Thema genommen hat, die Sorgfalt in der Wort- und Periodenbildung wird gelobt. Endlich haben wir Platon zwei Mal bei fast rein stilitischem Studium ertappt. Nach allem diesem glaube ich daher auch an folgender Stelle eine lebhafte Erinnerung an die Lectüre der Sappho zu entdecken, zumal

auch der Inhalt von ihr so oft besungen wird, als die Macht des *ἔρως*. Phädros 230 b, c:

Ἥ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον καὶ ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον. ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελῴου ἱερὸν ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι. εἰ δ' αὖ βούλει, τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου ὡς ἀγαπητὸν καὶ σφόδρα ἡδύ. θερινόν τε καὶ λιγυρὸν ὑπηχεῖ τῷ τῶν τεττίγων χορῷ. πάντων δὲ κομψότατον τὸ τῆς πόας, ὅτι ἐν ἠρέμα προςάντει ἱκανὴ πέφυκε κατακλινέντι τὴν κεφαλὴν παγκάλως ἔχειν.

Die Sätze dieser dichterischen Beschreibung sind kurz, wie die der Lesbischen Lyrik gegenüber dem chorischen Melos des Pindar. Fast keine periodische Verknüpfung und Subordination der Sätze findet sich hier. Die Hauptsätze werden durch *τε*, *τε*, *τε*, *τε*, dann ein *δὲ* und zum Schluss nochmals ein *δὲ* parataktisch an einander geschoben, nur an zwei Stellen tritt ein *αὖ* hinzu. Alle Sätze sind reine *indicative* Angaben bis auf *ὡς ἀκμὴν ἔχει*, und *ὡς ἀγαπητόν*, wo eine innigere Betheiligung und zugleich eine passende varietas dicendi durch die *Ausrufungen* erreicht wird. Einzelne Sätze sind sehr inhaltsreich. Vergleiche man nur den Satz: *ἥ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπο τῆς πλατὰνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος* mit dem *αἰθυσσομένων δὲ φύλλων κῶμα καταρρεῖ*. Doch ist keiner überladen. Im Gegentheil, alles ist einfach und verräth einen gezügelten Schwung, eine massvolle Haltung der contemplativen Bewunderung. Darum hat ein Subject nicht mehr als zwei Epitheta und ist durchweg die Zweiheit bei der Gliederung und die Verbindung *τε καὶ* vorherrschend: *τὸ ὕψος = τὸ σύσκιον*; *πάγκαλον = ὡς ἀκμὴν ἔχει*; *ἀγαπητόν = ἡδύ*; *θερινόν = λιγυρόν*. Bei dieser massvollen Haltung merkt man doch die innere bewegte Stimmung und lebhafte Betheiligung, die bis zum letzten Satz sich steigert, heraus. Die Ausrufungssätze sind schon erwähnt. Dann werden starke Bezeichnungen gesucht: *πάγκαλον*, *ἀκμὴν τῆς ἄνθης*, *παγκάλως ἔχειν*, *σφόδρα ἡδύ*, *μάλα ψυχροῦ*. Ebenso sind die Superlative zu bemerken: *εὐωδέστατον*, *χαριεστάτη*, *κομψότατον*. Aus derselben gehobenen Stimmung gehen die Umschreibungen hervor: *τὸ τῆς πόας κομψότατον*, wie auch die Substantivirungen: *τὸ εὔπνουν τοῦ τόπου*, *τὸ σύσκιον τοῦ ἄγνου*. Dichterisch ist der Gebrauch des Neutrums *θερινόν*, *λιγυρόν* beim Intransitivum *ὑπηχεῖ*, wie Homer es, gleich dem

Substantiv, gebraucht. Ausser den Erklärern z. St. vergleiche Scutum Herc. 394: ἠχέτα τέττιξ ὄζῳ ἐφεζόμενος θέρος ἀνθρώποισιν ἀείδειν-ἄρχεται, wo ich ἀείδειν für das Intransitivum halte und θέρος ἀείδειν gleich μένος πνεῖν, φόβον βλέπειν interpretire. Der Dativ lässt sich hiermit vereinigen.

Die ganze Schilderung ist kurz, aber keine wesentliche Seite ist unberührt geblieben. In dieser Beziehung ist Platon hier mustergültig, von A. Humboldt bewundert, und man darf seinen Schülern die Stelle übersetzt vorlegen und empfehlen. Was einer Gegend Reiz verleihen kann, hat man hier: Bodenbeschaffenheit, das Wasser, die Luft, die Jahreszeit, die Kräuter, Bäume, die lebendige Welt der Cikaden, die Beziehung des Ortes zu den unsichtbaren Inhabern desselben, den begeisternden Nymphen und dem Acheloos, alles ist berücksichtigt, mit seinem entsprechenden Epitheton keusch bezeichnet und das Ganze ist ein alle Sinne, äussere und den innern, beschäftigendes Bild.

Dennoch ist die Beschreibung der Natur in allseitiger Beziehung nicht der *Zweck*, sie ist nur zur *Begleitung* der Hauptsache da. Wie vorhin im κῶμα καταρρεῖ, im ἐγὼ δὲ μόνα καθεύδω von der lyrischen Sängerin die eigentliche Hauptsache angegeben wird, so ist auch hier der Gemüthszustand des Menschen, der zum Theil durch die geschilderte Umgebung unwillkürlich herbeigeführt wird, das Hauptziel. *Sokrates* berührt das kühlende Wasser mit seinem Fuss, *er* streckt sich am Abhang im weichen Grase aus: Der *Sokrates* ξεναγούμενος war der Hauptgedanke der dichterischen Beschreibuug, wofür man vielleicht richtiger sagt, Platon ξεναγούμενος. Denn hier, glaube ich, legt Platon dem Sokrates Worte in den Mund, die dem wirklichen Sokrates in Wahrheit nicht beigelegt werden können, die nur Platonisch sind.

Wir haben also eine Schilderung der gehobenen Stimmung eines Mannes, der mit Bewunderung und freudiger Theilnahme unter einer Platane den zauberischen Gesang der Cikade vernimmt. Dass nun diese Schilderung eine Studie ist und was daraus in Bezug aufs Alter des Autors sich folgern lässt, darüber werde ich nicht nöthig haben, Gesagtes zu wiederholen. Insbesondere wird man diese naive Naturzeichnung, wie die Einführung des Spazierganges, die Behandlung des Oreithyiamythus, der Sage von den Cikaden, die vom Autor selbst indicirte Abhängigkeit von der überwältigenden Anmuth und Zartheit einer Sappho am angemessensten in die frühe Zeit einer jugendlichen *Sturm-* und *Drangperiode* ver-

legen. Unter Sturm und Drang verstehe ich hier nicht die *sittlich-wissenschaftliche Krisis.* Diese Periode hatte Athen im Ganzen durchgemacht, als Platon in die Schule des Sokrates sich begab. Von einer individuellen Krisis, wie sie **jeder** Philosoph **seit** dem **Zeitalter** der Sophisten durchzumachen hat, konnte aber bei Platon nicht mehr die Rede sein, seit er sich so entschieden seinem Lehrer hingab, in dessen Sinn er eindrang, wie kein zweiter Schüler. Gegenüber dünkelhaften Jünglingen und solchen, die nur dem Sichtbaren, nicht aber dem Geistigen Sein und Wesenhaftigkeit beilegten, wandte Sokrates seine dialektisch-sophistische Kunst an und überzeugte sie von ihrer Unwissenheit; den echten wissenschaftlichen Jüngern war er ein Lehrer, der docirend seine Methode zeigte, seine Resultate mittheilte und der als Maieutiker sie zu einer eignen wissenschaftlichen Eroberung und That antrieb. Zu den echten Jüngern zählte Platon. Ich beziehe also den Ausdruck Sturm- und Drangperiode auf eine *schriftstellerische Krisis,* wo der vom Lehrer entlassene Jüngling seine Mussestunden zum Aufzeichnen des Gelernten und zum Verarbeiten der eignen Anschauungen benutzte, aber auch seinem schon *gepflegten dichterischen* Talent die Zügel schiessen liess und dasselbe noch nicht dem dialektischen Zweck so entschieden dienstbar zu machen wusste, wie es in den späteren Dialogen geschehen ist.

Dass er ferner den Sokrates *ἀτοπώτατός τις* nennen lässt, weil er so wenig reiselustig sei, dass er ohne Noth nicht vors Thor der Stadt gehe, kann man als charakteristisches Zeugniss für die Jugend des Verfassers auffassen. Charakteristischer ist noch, dass er in der Weise des Theokrit, eines Nachahmers des Mimographen Sophron, eine Situation schildert, wo ein junger Mann während seiner Mussestunden hinaus vors Thor geht und einen andern antreibt, an seiner Wanderung und an seinem Aufenthalt unter der Platane während der grössten Hitze und unter zauberischer Umgebung Theil zu nehmen, und trotz der Umgebung seinen speculativen Gedanken nachgeht. Und hierin ist ein Merkmal ausserdem nicht zu übersehen, welches auf eine bestimmte Zeit hinweist.

Der Arzt Akumenos lebte und war von bedeutendem Ansehn während der letzten Zeit des Peloponnesischen Krieges. Er nahm zusammen mit Xenophon Theil an dem Umgang mit Sokrates und erlebte wohl auch die Aufnahme des Phädros in den Sokratischen Kreis. Als ihr lebender *ἑταῖρος* wird er nun hier erwähnt und zwar mahnt er sehr, spazierend die Meditationen zu machen. Die Spaziergänge auf den Strassen

vorm Thor werden als *ἀκοπώτεροι* empfohlen, als jene in der Rennbahn. Und ihm folgend gehen nun Phädros und Sokrates ins Freie hinaus, indem sie Gymnasium und Palästra zurücklassen, und in der That finden sie sich durch die locale Sage von der Oreithyia, die Beschaffenheit der Gegend mannigfach ermuntert und angeregt. Dies alles deutet nun auf die Zeit, wo die Frösche aufgeführt wurden. Aristophanes redet dort zu den Athenern, welche die Tagesfragen kritisch und verständig besprachen. Solche Fragen berührt er, wenn er klagt, dass die jungen Athener die Palästra vernachlässigen, unpraktisch werden, verweichlicht und blass aussehen, sich auch feiger erweisen, als ihre Sklaven, hinter den Büchern die ganze Zeit zubringen und Bücher allenthalben bei sich führen. Dem Tadel nun, dass er für Stärkung seines Körpers nicht sorge, entgeht unser Phädros, obgleich die palästrafeindliche, unkriegerische und ungymnastische Art gewiss nicht nach Aristophanes Geschmack ist; ebenso trifft der oben aus den Wolken citirte Tadel unsern Phädros und Sokrates nicht; denn sie hören mit Wohlgefallen dem Rauschen der Blätter über ihnen und dem begleitenden Gesang der Cikade zu und haben das mit den Marathonkämpfern gemein. Aber manches trifft doch zu und die ganze geschilderte Situation mit ihrer Motivirung führt in die Zeit der Frösche des Aristophanes zurück. Bereits im ersten Paragraphen berührte ich dieses Argument von einer andern Seite aus und werde wiederholt darauf zurückkommen [1]).

4. Studie im historischen Stil des Herodot.

Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινὰ θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερόν, ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ. τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου, ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεύθ τὰς τέχνας ἐπέδειξε καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις. ὁ δὲ ἤρετο, ἥντινα ἑκάστη ἔχοι ὠφέλειαν, διεξιόντος δέ, ὅ, τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔψεγε, τὸ

---

[1]) Auch die hier berührten Verhältnisse, die Zeugnisse für Platons Dichterversuche, Nachahmung des Sophron, Uebergang zur Philosophie des Sokrates werden wir später erörtern.

δ' ἐπήνει. πολλὰ μὲν δὴ περὶ ἑκάστης τῆς τέχνης ἐπ' ἀμφότερα Θαμοῦν τῷ Θεὺθ λέγεται ἀποφήνασθαι, ἃ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν. ἐπειδὴ δὲ ἐπὶ τοῖς γράμμασιν ἦν, Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα, ἔφη ὁ Θεύθ, σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον εὑρέθη. ὁ δ' εἶπεν. ὦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τῆς τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι, τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελείας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι. καὶ νῦν σὺ πατὴρ ὢν γραμμάτων δι' εὔνοιαν τοὐναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνησκομένους. οὔκουν μνήμης, ἀλλ' ὑπομνήσεως φάρμακον εὗρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσι, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες καὶ χαλεποὶ ξυνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.

So lautet eine Episode im Phädros 274 c — 275 b. Dass wir wiederum es mit einer Studie zu thun haben, ist einleuchtend. Es ist eine Nachahmung im historischen Stil des Herodot. Hierfür lassen sich äussere Beweise beibringen, sowie auch Inhalt, Ausdruck und Stil selbst dafür sprechen [1]).

Sokrates sagt Phädros, 235, c: δῆλον δέ, ὅτι τινῶν ἀκήκοα, ἤ που Σαπφοῦς τῆς καλῆς ἢ Ἀνακρέοντος τοῦ σοφοῦ, ἢ καὶ συγγραφέων τινῶν. Nun ist der Ausdruck συγγραφεύς mit dem entsprechenden σύγγραμμα, συγγάφειν im Phädros zwar von sehr allgemeiner Bedeutung an vielen Stellen. Es wird, 258 d, unterschieden: γράψει εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὡς ποιητής, ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης. Es werden also Dichter so gut, als Gesetzgeber dort συγγραφεῖς genannt. Dieses Zurückgehen des sprachebeherrschenden Autors auf die *allgemeinste* Bedeutung von συγγράφειν überrascht den Phädros. Er denkt

---

[1]) Krische nimmt von der Entlehnung des Ausdrucks λήθης φάρμακα für Buchstaben aus dem Euripideischen Palamedes Veranlassung, „die Darstellung Platons für ein Seitenstück zu Palamedes Rede in Euripides Tragödie“ zu halten. S. 122. Mit der Entlehnung mag es seine Richtigkeit haben. Auch an den Palamedes des Euripides werden wir im Phädros erinnert. Ob auch der Schluss unserer Rede im Stil des Euripides oder eines Gorgias, Polos, Protagoras geschrieben ist, lässt sich nicht bestimmt entscheiden. Euripides schrieb ja rhetorisch und jene Sophisten führten eine poetische Sprache. Gleichwohl wird sich von selbst herausstellen, dass die ganze Episode nur eine Herodoteische Studie sein kann.

zunächst an die bestimmtere Bedeutung, wonach die *λογογράφοι* d. h. die Redenschreiber, Rhetoren und Advocaten *συγγραφεῖς* heissen, auch wohl die gleichzeitigen verwandten Sophisten damit von den Athenischen Bürgern bezeichnet wurden. Diese Bedeutung wird, 257, c und d festgehalten. Hätten wir nun, 235, c, *συγγραφέων τινῶν* in *dieser* letzten Bedeutung zu verstehen, da an die *allgemeine* Bedeutung zu denken der Gegensatz derselben zu den Dichtern uns hindert, so könnte man an andere advocatische Uebungschriften in der Art unsers Lysianischen Erotikos, oder an eine rednerische Epideixis eines Gorgias oder endlich an die Schrift des Empedokles denken. Allein Platon kann nicht, am wenigsten in diesem Gespräch, dem Lysias einen andern unphilosophischen Redenschreiber, oder einen Gorgias als Muster empfehlen wollen, noch neben dem Anakreon, der Sappho Schriftsteller als Lehrer im Ernste, wie es in unserm Satze geschieht, nennen, die er nicht unbedingt als mustergültig empfohlen wissen will. Sonst werde ich allerdings nachher noch Gorgianisches und im Mythus Empedokleische Farben und Gedanken nachweisen. Wir müssen an eine andere zu Athen gebräuchliche Bedeutung von *συγγράφειν* denken, in der es ebenfalls einen Wechselbegriff von *λογογράφος* abgiebt. Schon Pindar Pyth. I, 94, werden die *λόγιοι* mit den *ἀοιδοῖς* zusammengestellt. Vergleiche Nem. VI, 34. Bei Herodot I, 1 heissen die Geschichtskundigen *λόγιοι*. Die Heliopoliten in Egypten gelten, II, 3, für die *λογιώτατοι*. Hekatäos heisst, II, 143, ein *λογοποιός* und wird noch nicht vom Aesop (II, 134,) bestimmt unterschieden. Eben die Thätigkeit des Geschichtschreibers wird nun auch mit *συγγραφή* bezeichnet, I, 93; vergleiche I, 47, 88. So beginnt auch Thucydides sein Werk mit *συνέγραψε τὸν πόλεμον*. Später wurde *συγγραφεύς* der *bestimmte* Terminus. Wir dürfen also mit Recht annehmen, dass Platon bei dem Ausdruck *συγγραφέων τινῶν* an Geschichtschreiber denkt. Es werden nur „einige" Geschichtschreiber genannt. Diese können nur Herodot und Thucydides [1]) sein, die ja mustergültig waren und besonders durch eingelegte kunstvolle Reden sich auszeichneten. Auf die kunstvollen Reden kommt es dem Sokrates an. Sie sind lehrreich zugleich durch ihre *Kunst* und durch ihren *Inhalt*. Ihr Inhalt berührt freilich nicht das Thema von dem Eros,

---

[1]) Aristophanes Wespen v. 960, 961, 947 ff. finden wir schon eine Andeutung einer Kunde von der Thucydideischen Geschichte, was wir gegen Böckhs Annahme hervorheben.

wie die Lieder der Sappho gar oft thun; aber darauf kommt es auch nicht an; wie wir umgekehrt gesehen haben, dass Platon der Sappho mit Bewunderung folgt, auch wo sie nicht vom Eros singt.

Deutet also Platon allgemein im angeführten Satze auf sein Studium der Geschichtschreiber hin, so lässt er nunmehr gar keinen Zweifel zu, dass er bei der oben referirten Episode des Gesprächs den Geschichtschreiber Herodot vor Augen hat. Phädros rechnet die Erzählung unter die *Αἰγυπτίους λόγους*. Hier kann man unter *λόγος* nur einen *geschichtlichen Bericht* aus jenem *Lande* verstehen [1]) und man wird an Herodot II, 99 erinnert: *ἀπὸ τοῦδε Αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων*. Ebenso entschieden weist die Einleitung auf Herodot hin: *ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν*. Was Herodot besonders II, 99 ff. berichtet, ist *ἀκοή: τὰ ἤκουον*; nur gering sind die Zusätze, die auf seiner *ὄψις, γνώμη* und *ἱστορίη* beruhen. Das Gehörte wird auch als solches von Herodot referirt, der mit Angabe seiner Quelle gern mit einem *ἤκουον* seinen Satz beginnt, nur dass es nicht gern die erste Stelle im Satze einnimmt, wie oft bei Herodot *ἦσαν, ἔλεγον, φασίν* und wie hier bei Platon *ἤκουσα τοίνυν*. Herodot IX, 16: *ἤκουον Θερσάνδρου, ἀνδρὸς μὲν Ὀρχομενίου*. II, 3: *τῶν ἱρέων τοῦ Ἡφαίστου ἐν Μέμφι ἤκουον* Daselbst den Satz anfangend: *ἤκουσα δὲ καὶ ἄλλα ἐν Μέμφι, ἐλθὼν ἐς λόγους τοῖσι ἱρεῦσι τοῦ Ἡφαίστου· καὶ δὴ καὶ*. Dazu vergleiche ebendaselbst: *τὰ μὲν νυν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων, οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέεσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα μοῦνον· τὰ δ' ἂν ἐπιμνησθῶ αὐτέων, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐξαναγκαζόμενος ἐπιμνησθήσομαι*. Auch der Zusatz *τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν*, ist eine Nachahmung des treu und gewissenhaft, aber nicht ohne Kritik referirenden Vaters der Geschichte. II, 146: *τούτων ὦν ἀμφοτέρων πάρεστι χρᾶσθαι, τοῖσί τις πείσεται λεγομένοισι μᾶλλον· ἐμοὶ δ' ὦν ἡ περὶ αὐτέων γνώμη ἀποδέδεκται*. II, 123: *τοῖσι μέν νυν ὑπ' Αἰγυπτίων λεγομένοισι χράσθω, ὅτεῳ τὰ τοιαῦτα πιθανά*

---

[1]) Krische findet im *Αἰγυπτίους* eine Beziehung aufs *αἰγυπτιάζειν* (falsch sein; S. 121, A. 1); hält *Αἰγ. λόγους* für „falsche Erzählungen." Allein gerade der Zusatz *ὁποδαπούς*, worauf Krische sich beruft, verbietet, so zu interpretiren. Dass übrigens die erzählte Thatsache Dichtung sein möge und nicht historisches Factum, sowie dass Platon die Erzählung nicht von einem Herodot habe, noch in Egypten selbst von den Priestern sie vernommen habe, wird durch *ποιεῖς* und die folgende Antwort des Sokrates genügend angezeigt.

ἐστι· ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται, ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ᾽ ἑκάστων ἀκοῇ γράφω. Dazu II, 120: ἐγὼ δὲ τῷ λόγῳ τῷ περὶ Ἑλένης λεχθέντι καὶ αὐτὸς προστίθεμαι, τάδε ἐπιλεγόμενος. Freilich zeigt dieser Zusatz im Phädros auch recht charakteristisch, dass wir es nicht mit einem um *historische Wahrheit* besorgten *Geschichtschreiber*, sondern mit einem um *philosophische Wahrheit* bemühten *Denker* zu thun haben. Das τὸ δ᾽ ἀληθές bezeichnet *beides*, die historische, wie die philosophische Wahrheit. In der lebhaften Conversation, wo der Scharfsinn des aufmerksamen Disputanten das Wortspiel, oder lieber das bedeutsame dialektische Spielen mit dem Worte verstattet, wird *dasselbe* Wort wohl in *zwei* benachbarten Sätzen in *verschiedenem* Sinn *verstanden.* Dabei dem Laufe des Gespräches zu folgen war der Athener wohl im Stande, da er von Natur ein φιλόλογος und φιλόσοφος war, und in der Schule des Sophokleischen und Aristophanischen Dialogs geschärft worden war. In den von Xenophon berichteten Sokratischen Reden und Disputationen finden wir manche Wendung dieser Art. So ist es auch hier. Im angeführten Satz kann man mit Rücksicht auf ἀκοήν-τῶν προτέρων das ἀληθές nur in der Bedeutung „*historisch wahr,*" nehmen. Im folgenden Satz, εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί wird es im Sinne „*philosophisch wahr,* vernunftgemäss" verstanden. Das beweist der Gegensatz ἀνθρωπίνων δοξασμάτων und 275, c, das, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν, mit dem folgenden Satz. Die Hauptsache bei der Erzählung ist dem Platon die allgemeine Wahrheit, mit der sie schliesst. Aber eben daher ist die Herodotische Einkleidung um so mehr auf Herodot zurückzuführen. Ein weiteres Merkmal, welches das eifrige Studium des Herodot an dieser Stelle verräth, erkenne ich endlich in der Art, wie das Orakel von Dodona schliesslich erwähnt wird. Das Orakel selbst konnte er wohl anderswoher und schon aus der Lectüre der Odyssee, XIV, 328, kennen. Hier aber tritt jenes Orakel mit der Urzeit Egyptischer Geschichte der Art in Verbindung, dass man unwillkürlich an den Mann der ἱστορίης erinnert wird, der die Aussagen der Priester im Egyptischen Theben mit denen der Priesterinnen zu Dodona zu vermitteln suchte. Man ist versucht anzunehmen, dass Platon den Herodot (II, 50 ff.) neben sich liegen hatte, als er dies schrieb.

Aber für den Kenner Herodots wird die Erzählung selbst das sprechendste Zeugniss sein. Der Erzähler kündigt sich an als einen Mann, der weit umhergereist sei. Auch in das Land der Wunder kam er und hat dort viel erfahren und

gehört. Von dem Gehörten ist ihm Eine Sage bemerkenswerth und diese entschliesst er sich erzählend vorzutragen. Es ist, als ob wir unsern Herodot hören.

Das Publicum bilden die Hellenen. Sie hören gerne Fabeln erzählen und von fernen Wundern und alten Thaten und Begebenheiten berichten. Diesem Publicum erzählt der Historiker nicht nur, was er gehört hat, er beschreibt auch das fremde Land mit seinem Cult, seinem Thierdienst und erklärt das Sprachliche, indem er die fremden Namen ins Griechische überträgt. Obgleich die Erzählung sehr verständlich ist, so scheint mir doch, dass der Vortragende bei seinem Publicum an einzelnen Stellen eine Kenntniss Egyptens voraussetzt, wie Herodot sie hatte, oder besser, dass er voraussetzt, dass die Zuhörer von ihrem Herodot das 2te Buch kennen. Ich meine die Ausdrücke: *τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις*; *οὗ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερόν*, *ὃ δὴ*; *γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν θεῶν*. Im ersten Ausdruck lässt sich das *ἄλλοις* auch sonst begreifen, ohne an die Eintheilung bei Herodot zu denken; im zweiten Ausdruck ist aber der Artikel bei *ἱερόν*, und *δὴ* nur zu verstehen, wenn wir dabei Herodot vor uns haben; im dritten Ausdruck werden die alten Götter Egyptens und ihre Geburt offenbar den alten Göttern Griechenlands und ihrer weit späteren Entstehung gegenübergehalten, wie es eben ausführlich und deutlich bei Herodot geschieht.

Die erzählte Begebenheit führt in die uralte Zeit zurück, wo die egyptischen Götter auf Erden wandelten und der höchste Gott selbst über ganz Egypten die Herrschaft führte, wo auch Theuth geboren war. Da Oros, der Egyptische Apoll, wenigstens 11340 Jahre vor Sethon auf Erden herrschte, so muss des Ammon Oberherrschaft eine unendliche Zeit vor der Periode stattgehabt haben, in der die Hörer und der Erzähler leben. Alles unabsehbar Grosse erhebt das Gemüth des Betrachtenden und dazu kommt das Wunderbare und das Ungeheure jener geheimnissvollen Urzeit, dessen Erzählung für die naive Jugend und das naive Alter gleichen Reiz hat. Solche Zeit ist es also, in welche Platon seine Hörer zurückversetzen will und die Begebenheiten solcher Zeit trug zu Olymp und Athen Herodot einer staunenden Versammlung vor, ehe Thucydides für den verständigen Beobachter seiner selbt und seines Volkes die gewaltig rasche und bedeutsame Entwicklung der Gegenwart zu beschreiben unternahm.

Die Erzählung verbindet demgemäss mit einer epischen Breite und Naivität jenen erhabenen Ton, den ich bei Ge-

legenheit der Studie in dem Aesopischen Fabelstil besprach. Die Erzählung erlaubt sich episodisch abzuschweifen, vergisst nicht eines Gottes Attribut anzugeben, seinen heiligen Vogel zu nennen, seine Herrschaft zu bezeichnen, seine Geschicklichkeit und seine Verdienste um die Menschheit anzudeuten, überhaupt zu bestimmen *τίς καὶ ποδαπός* er ist. Nicht *Eine* Erfindung des Gottes, die Erfindung der Schrift, welche die Hauptsache hier ist, wird nur erwähnt, sondern eine weitausholende Aufzählung *aller* Erfindungen desselben wird geboten und unter der reichen Zahl dieser gleichsam heroischen Thaten tritt die Buchstabenerfindung nur als eine einzelne hervor. Die Verbindung der Glieder dieser Aufzählung bewirkt, dass ihre Zahl noch grösser erscheint, malt die Bewunderung des Erzählers recht anschaulich. Erstes Glied bildet das mit *τε καὶ* verbundene *ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν* und man könnte nach *εὑρεῖν* schon den Abschluss des Satzes erwarten; darauf werden zwei Glieder polysyndetisch angefügt; das *ἔτι δὲ*, womit das vierte Glied anfängt, zeigt eine Steigerung an, die noch durch die Zweitheilung des Gliedes, die Plurale geschärft, durch die Verbindung *τε καὶ* hörbarer wird; daran schliesst sich das Schlussglied, welches gleichsam den einzelnen bestimmten Fall unter unendlich vielen bezeichnet, mit *καὶ δὴ καὶ*. Ueberhaupt liebt es der Erzähler uns bemerklich zu machen, dass er uns noch viel mehr erzählen könnte, dass er aus einem reichen Schatz von Begebenheiten nur eben Eine herausgreife. Vergleiche nur: *διεξίοντος δέ, ὅτι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν, τὸ μὲν ἔψεγε, τὸ δ' ἐπήνει*, und *πολλὰ λέγεται ἀποφήνασθαι ἃ λόγος πολὺς ἂν εἴη διελθεῖν*. Dies ist ein Punct, in welchem unsere Erzählung mit Herodot und Homer und auch mit Wendungen der Fabel des Babrios sich berührt. In Bezug auf Babrios verweise ich auf die früheren Citate. Wie dort die Fabel mit *ἦν* anfing, so stellt Platen auch hier mit bedeutsamem Nachdruck *ἤκουσα τοίνυν* an die Spitze. Ebenso stellt auch Herodot oft ein Verbum finitum an die Spitze eines Abschnitts. Vergleiche, II, 104, 80, 81 u. a; II, 49: *Ἤδη ὦν δοκέει μοι Μελάμπους ὁ Ἀμυθέωνος τῆς θυσίης ταύτης οὐκ εἶναι ἀδαής, ἀλλ' ἔμπειρος.*

Dieser color Herodoti lässt sich denn auch bis ins Einzelne verfolgen. Ich habe vorhin auf die Wortstellung in der schon besprochenen Fabel hingewiesen; allein dieselbe und die Satz- und Periodenbildung ist an dieser Stelle im Phädros doch eine verschiedene, ist eine Herodotische. Der einzelne Satz ist nicht kurz, noch in sich abgeschlossen, die Wort-

stellung ist der Art, dass der Eindruck einer kunstlosen, ruhig fliessenden mündlichen Erzählung hervorgebracht wird. Vergleiche den Satz von ἤκουσα bis θεῶν mit dem eben citirten des Herodot, II, 49. Mehrere Relativsätze folgen einander und enthalten gar ein Herodotisches δή: ὃν δὴ καλοῦσι; Herodot IX, 9: τὸν δὴ οἱ Ἀθηναῖοι ἔλεγον. Auf ὃν δὴ καλοῦσι folgt anakoluthisch, αὐτῷ δὲ εἶναι, auf ἣν καλοῦσι folgt die Construction καὶ τὸν θεόν. Ausserdem findet man absolute Genitivconstructionen, nach den Zwischensätzen Aufnahme des Subjects im unabhängigen Genitivsatz durch παρὰ τοῦτον, und überhaupt Nebensätze aller Art und Perioden, die der lebendigen Rede eigenthümlich sind.

Manches Einzelne ist schon berührt und als Herodotisch nachgewiesen. Ich verbinde ἤκουσα mit περὶ Ναύκρατιν: „in Naukratis erzählte man mir.“ Natürlich muss man dasselbe περὶ N. auch auf γενέσθαι beziehen, was ja die Stellung erlaubt. Denn γενέσθαι bezieht sich auf die egyptische Theogonie, die Geburt des Theuth, kann nicht ganz nackt stehen; das locale ἐκεῖ bezieht sich aber zunächst auf παλαιῶν: „Egyptens alte Götter.“ Man könnte eher ἤκουσα ganz ohne alle Bestimmung des „wo“ nehmen: „ich hörte erzählen,“ und versteht darunter: Sokrates hat zu Athen einmal es vernommen. Dafür kann man anführen, dass Sokrates nicht seine Quelle angeben kann: τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός. Allein die richtige Erklärung dieser Aeusserung werde ich nachher geben. Nun lässt Platon dem Sokrates aber vorwerfen, dass er dichte: λόγους ποιεῖς. Und wenn man daneben erwägt, dass der Erzähler den Dolmetscher macht u. a. m., so wird man es zugeben, dass der dichtende Erzähler Sokrates plötzlich und sogleich mit dem ersten Wort ἤκουσα seine Person wechselt und die Rolle des weitgereisten Historikers sich ganz aneignet. Der Gebrauch des περὶ in περὶ Ναύκρατιν und περὶ τὴν μεγάλην πόλιν erinnert an Herodot II, 77: περὶ τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον οἰκέουσι; 74: εἰσὶ δὲ περὶ Θήβας ἱροὶ ὄφιες. Vergleiche II, 69. Ueber τῶν ἐκεῖ παλαιῶν, τὸ ἱερόν und δή wurde gesprochen. Auf die sorgfältige Wahl der Ausdrücke (τὸ ὄρνεον) und die Variatio (θεῶν – δαίμονι) brauche ich nur aufmerksam zu machen. Für τοῦτον πρῶτον εὑρεῖν, sagt Herodot II, 4: πρώτους Αἰγυπτίους ἀνθρώπων ἁπάντων ἐξευρέειν. Die von ἤκουσα abhängige Rede geht plötzlich über in die directe (ἀπέδειξε) und darauf folgt dann ein Präsens λέγεται mit Accussativ und Infinitiv. Vergleiche hiermit Herodot II, 111. Dort folgt auf die Infinitive nach ἔλεγον das Finitum ἐγένετο und dar-

auf *λέγουσι* mit der abhängigen Rede. Es ist dies die Art des historischen Erzählers. Vergleiche noch II, 109 mit IX, 16. Der Satz *καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις* ist ganz Herodotisch: die „*fliessende*" Wortfolge in der Rede, die Auslassung des Subjects zu *διαδοθῆναι*, dann besonders die Stellung des *ἔφη* zu Anfang des Satzes. Herodot II, 110: *οὔκων δίκαιον εἶναι ἱστάναι ἔμπροσθεν τῶν ἐκείνου ἀναθημάτων*, wo Subject (*αὐτὸν*, *Δαρεῖον*) und Object (*ἀνδριάντα*) aus dem Zusammenhang der Erzählung zu ergänzen ist. IX, 16: *ἔφη δὲ ὁ Θέρσανδρος*. II, 54: *ἔφασαν οἱ ἱρέες*. So liebt es Herodot auch andere Zeitwörter voranzustellen, die von den schreibenden Attikern an eine andere Stelle des Satzes versetzt werden. Das *ἄλλοις* ist dunkel. Entweder ist es das Homerische, welches keinen strengen Gegensatz in Bezug auf das beigeordnete Substantiv bezeichnet. Es werden die Götter ja, obwohl auf Erden wohnend, nicht unter den *Αἰγυπτίοις* mitbegriffen. Also *τοῖς ἄλλοις Αἰγ.* hiesse demnach: „ausser uns Göttern auch den Aegyptiern." Oder *ἄλλος* ist in gewöhnlicher Bedeutung gebraucht und dann hat der Erzähler, wie ich schon bemerkt habe, Herodot vor sich und setzt seine Kenntniss voraus. Der Sinn ist dann: „der Beherrscher von Naukratis und Umgegend wendet sich an den Oberherrscher von ganz Egypten mit der Bitte auch den andern Städten und Nomen seine Erfindungen mitzutheilen." Zu *διεξιόντος* oder *δοκοῖ* würde man ein *ἐκείνου* oder *ἐκεῖνος* erwarten bei einem schreibenden Historiker, wenn auch dieser die Wiederholung der Eigennamen vermeiden würde. Uebrigens beachte man die Commutatio der Glieder: *ὅτι καλῶς — μὴ καλῶς = τὸ μὲν ἔψεγε, τὸ δ' ἐπήνει*, zugleich ihre Variatio (*ἢ* gegen *μὲν*, *δὲ*) und ihren Rhythmos. Die Naivität der folgenden Wendung bis *διελθεῖν*, die im Stil des Epos, wie der Fabel gemacht wird, wurde schon hervorgehoben. Uebrigens ist mit dieser Periode die *diegematische* Erzählung im Stil des Herodot beendigt. Es folgt der mimetische Theil, wo die Götter *redend* vorgeführt werden, wie bei Herodot die historischen Persönlichkeiten, bei Homer die Götter und Heroen. Bei Herodot sind diese eingelegten Reden, wie jene des Achill, Agamemnon und Nestor im ersten Buch der Ilias, einerseits ebenfalls in viel bewegterem Ton geschrieben und rhetorischer gearbeitet. Herodot I, 88, Krösus: *ὦ βασιλεῦ, κότερον λέγειν πρὸς σέ, τὰ νοέων τυγχάνω, ἢ σιγᾶν ἐν τῷ παρεόντι χρόνῳ χρή; οὗτος ὁ πολλὸς ὅμιλος τί ταῦτα σπουδῇ πολλῇ ἐργάζεται;* Cyrus: *πόλιν τε τὴν σὴν διαρπάζει καὶ χρήματα τὰ σὰ*

διαφορέει. Krösus: *οὔτε πόλιν τὴν ἐμὴν οὔτε χρήματα τὰ ἐμὰ διαρπάζει. οὐδὲν γάρ ἐμοὶ ἔτι τούτων μέτα, ἀλλὰ φέρουσί τε καὶ ἄγουσι τὰ σά.* Die gebrauchten rhetorischen Figuren sind deutlich. Aber welche vis rhetorica ist nicht in der letzten Wendung und Rede des Krösus? Weiter cfr. II, 173: *τὰ τόξα οἱ κεκτημένοι ἐπεὰν μὲν δέωνται χρᾶσθαι, ἐντανύουσι, ἐπεὰν δὲ χρήσωνται, ἐκλύουσι. κ. τ. α.* Besonders cfr. I. 87: Cyrus: *Κροῖσε, τίς σε ἀνθρώπων ἀνέγνωσε, ἐπὶ γῆν τὴν ἐμὴν στρατευσάμενον πολέμιον ἀντὶ φίλου ἐμοὶ καταστῆναι;* Krösus: *ὦ βασιλεῦ, ἐγὼ ταῦτα ἔπρηξα τῇ σῇ μὲν εὐδαιμονίῃ, τῇ ἐμεωυτοῦ δὲ κακοδαιμονίῃ. κ. τ. α.* Ein Vocativ vermittelt gewöhnlich den Uebergang zu der bewegteren Rede. Durch Wortstellung und Formen wird für deren Verständniss gesorgt. Vergleiche noch den eindringlichen Tadel am Ende II, 173: *νῦν δὲ ποιέεις οὐδαμῶς βασιλικά*, und dem gegenüber die feste Ueberzeugung und Versicherung des Mannes: *λάθοι ἂν ἤτοι μανεὶς ἢ ὅγε ἀπόπληκτος γενόμενος* mit der ruhigen bestimmten Angabe seiner Maxime: *τὰ ἐγὼ ἐπιστάμενος μέρος ἑκατέρῳ νέμω.* In den längeren Reden kann man eine rednerische Disposition, Anfang, Mitte und Schluss nachweisen. Wo Herodot diese Reden anwendet, handelt es sich um einen Satz und Gegensatz. Dies gilt sowohl, wenn es auf eine Lebensregel, wie II, 173, als wenn es auf eine sittlich-religiöse Wahrheit oder auf eine gewaltige historische Entscheidung im Kampfe entgegengesetzter Motive und Interessen ankommt, wie bei dem Streit der Tegeaten und Athener, der so schön geschildert ist, IX, 26, 27. Diese rhetorische Kunst jenes *συγγραφεύς* ahmt nun Platon im zweiten Theil unsers Abschnitts nach und es wird so von einer zweiten Seite aus bewahrheitet, dass er an der vorhin besprochenen Stelle (*συγγραφέων τινῶν*) Herodot vor Augen hat. Der gewaltige Theuth redet gelassen und ruhig. Dennoch schliesst er mit einem poetischen Ausdruck, in dem sonst kurzen, einfachen Satze: *μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον εὑρέθη.* Ihm tritt der gewaltige Ammon, der die Wahrheit inne hat, der er ja nach unserm Dialog als Zeus der Philosophen Lenker ist, entgegen. Mit einem Vocativ und einem Superlativ beginnt die Rede: *ὦ τεχνικώτατε Θεύθ.* Diesem Anfang folgt eine Gnome, *ἄλλος μὲν τεκεῖν-ἄλλος δὲ κρῖναι*, die, als jedem bekannte Wahrheit, in der bestimmten Rede von grosser Wirkung bei den Zuhörern ist. Der schwungvolle Ton einer edlen Rede zeigt sich in der gewaltigen Umschreibung: *μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελείας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι.*

μοῖρα ist im Herodotischen Sinn gebraucht. Der Ausdruck erinnert fast an Thucydideische Analogien. Bei Herodot hatten wir, II, 173, ein Homerisches Gleichniss; hier ist eine tropische Figur angewandt, abgeleitet vom *τεκεῖν*: *πατὴρ ὢν γραμμάτων, δι' εὔνοιαν.* Der Artikel wird dichterisch fortgelassen, wo man ihn erwarten sollte, wie *πατὴρ ὢν τῶν γραμμάτων* und jedenfalls *τῶν μαθόντων ἐν ταῖς ψυχαῖς* erwartet wird. Aber diese Fortlassung ist auch rhetorisch. Sympos. 197, c, d, e und eigentlich des Agathon ganze Rede ist zu vergleichen. Die vielen artikellosen Substantiva, welche weiter folgen, können nun zum grössten Theil keinen Artikel haben. Es sind Abstracta, die theils prädikativ, theils allgemein gebraucht sind. Aber die *Häufung* derselben macht das rhetorisch Schwungvolle der Rede deutlich. Wenn nun an der citirten Stelle des Symposiums diese Häufung übertrieben und gesucht erscheint, ja als inhaltslose Künstelei unerträglich wird, so wird man an unserer Stelle kein Aergerniss nehmen. Denn es wird hier in wenigen Sätzen ein überaus bedeutender Inhalt geboten, so dass man wirklich sich wundert, wie dem Autor solche Kürze möglich ist. Es wird hier in zwei, drei Worten eine Wahrheit ausgesprochen, die vorher und nachher im Gespräch oder auch in einem spätern Dialog nur durch eine weitläufige Erörterung deutlich gemacht wird. Man vergleiche nur den Satz, *πολυήκοοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς* etc. mit seiner dialektischen Ausführung im Theätet. Die Rede bewegt sich in Antithesen, zum Theil in sehr scharfen; ihre Glieder sind parallel construirt; sie enthalten eine Construction *κατὰ σύνεσιν*, und eine Menge gleichlautender Wortbildungen. Einige Bildungen sind neu, Platonisch, wie *ἀμελετησίᾳ*; einige Wörter zeigen den *Anfang* einer bestimmten Platonischen Terminologie, wie *μνήμη-ὑπόμνησις, δόξα, ἀλήθεια*, einige sind endlich in einer etwas schwankenden Bedeutung gebraucht, wie *ἀγνώμων.* Heisst es trotzig, oder ohne Begriffe, oder ohne Charakter, oder ohne Urtheil? Vom Trotz wäre dann *χαλεποὶ συνεῖναι* ein epexegetischer Zusasz. Herod. IX, 41: *Μαρδονίου δὲ (γνώμη) ἰσχυροτέρη τε καὶ ἀγνωμονεστέρη καὶ οὐδαμῶς συγγιγνωσκομένη.* Es lassen sich für die zweite und dritte Bedeutung aus Platon Analogien nachweisen, wie der Ausdruck *ἄπειρος* so gebraucht wird. Doch im Ganzen spricht die Bestimmung „*ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος*;“ der Gegensatz, „*πολυγνώμονες* scheinen;“ das *ἄνευ διδαχῆς*, (Mangel lebendiger anschaulicher Belehrung) für die Bedeutung „ohne Urtheil.“ Daraus folgt die *χαλεπότης.* Mit dieser Auffassung

stimmt der Hauptgedanke des Gesprächs am meisten überein und der junge Autor hatte, als er schrieb, eine entsprechende Anschauung von einem Buchgelehrten am Euthydemos, wie ihn Xenophon, Memor. IV, 2 schildert. Wenn man nun auch zugeben muss, dass im letzten Theil die Rede öfter an die Lectüre der Tragiker, oder an die Rhetoren erinnert, als an Herodot, so kann dies unsere Auffassung im Ganzen nicht erschüttern. Es sind eben hier tiefe speculative Gedanken in der Rede auszudrücken und diese kann der von ihrer Wichtigkeit ergriffene junge Philosoph nicht mehr in Herodotischer Sprache wiedergeben. Im Ganzen aber hat Platon in dieser Erzählung eine Studie im Stil des Herodot geben wollen und ihn so treffend in allem nachgeahmt, dass man nur unsere Erzählung zu betrachten braucht, um ein Bild von Herodots Stil und Kunst zu gewinnen. In dieser Weise nachahmen ist Lernen und Lernenwollen ist des jungen Autors schriftstellerisches Motiv, Uebung seiner *δύναμις*, wie (Phädros, 276, *d*, *e*) Sokrates sagt.

Erwägt man den *Inhalt*, so führen die Erfindungen zunächst auf Herodot. Als uralte Egyptische Erfindungen werden von ihm bezeichnet die Geometrie II, 109, und Astronomie und Zeitrechnung II, 4, 143. Eine entsprechende Arithmetik und arithmetische Spiele müssen sie auch geübt haben, nach Platons Gess. 819, b. Die *κυβεία* lässt Platon im Widerspruch mit Herodots Bericht, I, 94, von den Egyptiern erfunden werden und auch die *πεττεία*, welche die Griechen ihrem Palamedes vindicirten, wird dem Theuth beigelegt. Uebrigens ist der Ausdruck *πρῶτον εὑρεῖν* zweideutig und wenn es darauf ankam, einen Widerspruch zu bekämpfen, woran aber Platon doch nach unserer obigen Interpretation zunächst nicht gedacht hat, konnte er sagen, eine erste uralte Erfindung schliesse eine zweite selbständige in einem andern Lande in späterer Zeit nicht aus, eine Sache könne an vielen Orten gefunden werden, ohne entlehnt zu sein. Die Egyptier haben nach Herodot II, 4, auch erfunden *ζῶα ἐν λίθοισι ἐγγλύψαι*. Ihre Säulen mit heiliger Schrift reichen bis in die Zeit des Sesostris, II, 141, 106. Ihre Teratologie beruht darauf, dass sie die *τέρατα* mit ihren Folgen *beschreiben* und nun glaubten, dass immer *dieses τέρας diese* Folge haben werde, II, 82. Diese schriftlichen Verzeichnisse führen bis auf die Regierung des ersten Königs zurück, II, 99, 143. Dies ist die Zeit, bis zu welcher der letzte Gott, Oros, über Egypten herrschte, II, 144. Von allen Menschen heissen die Egyptier, von den Egyptiern die Bewohner des Saat-

landes und von diesen die Heliopoliten die *λογιώτατοι*, II, 3, 77. Sie sind *λογιώτατοι*, *μνήμην* (memoriam) *ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα.* Die *μνήμη* wird geübt, für sie gesorgt durch *Verzeichnisse* der Begebenheiten. Aus diesen Verzeichnissen wird ihre Geschichtskunde geschöpft und sie bilden die Quelle der *λόγοι Αἰγύπτιοι* des Herodot, II, 100, 99. Nach Herodot wird man die Egyptier demnach die ersten Erfinder der Schrift nennen können, ohne damit die Hellenische Sage vom Hermes für einen *μάταιον λόγον* zu erklären. Dass auch die *Situation* der Platonischen Schilderung, Herrschaft der Götter über Egypten u. s. w., der Herodotischen Schilderung entnommen sei, wurde schon dargethan.

Das Neue, was nicht aus Herodot genommen ist, ist die Sage, dass ein Egyptischer Gott Theuth die Schrift erfunden habe. Dieser Theuth wird anderswo Thot, bei den Phöniziern Taaut genannt. Jene Sage wird also eine wirklich Egyptische sein. Allein hieraus nun zu schliessen, dass Platon sie in Egypten vernommen haben muss, und dann zu folgern, dass der Phädros in sehr später Zeit, etwa zugleich mit dem Philebos oder ein Weniges vorher geschrieben sei, wäre wenig vorsichtig. Wege, auf denen Angaben über Egypten und Sagen nach Athen gelangen konnten, gab es zu Platons Zeit und auch vor Herodot mehrere. Wir lernen dies aus Aristophanes, Sophokles Antigone, Homer. Nun tritt aber unsere Angabe gar nicht mit dem Anspruch auf historische Zuverlässigkeit auf. Bei Herodot werden doch stets die Priester genannt und auf ihre Schriften verwiesen; in unserer Erzählung heist es *περὶ Ναύκρατιν ἤκουσα* oder allgemeiner blos *ἤκουσα.* Dazu kommt, dass Phädros die Erzählung ein blosses Gedicht nennt, wogegen Sokrates nichts einzuwenden hat. Dieser tadelt vielmehr die pedantische Frage des Buchliebhabers: *τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός.* Man müsse nicht fragen, wo es geschrieben stehe, woher er es habe, sondern ob es *wahr* sei. Es komme ihm nämlich nicht auf die philologisch-historische Wahrheit an, sondern um jene *ἀλήθεια* sei es ihm zu thnn, die sie *selbst finden* könnten, um den Gedanken. Der Vergleich unserer Stelle aber mit der Art, wie die Sage im Philebos berührt wird, macht es nur wahrscheinlicher, dass der Phädros in früher Jugend und vor der Egyptischen Reise geschrieben ist. Von der Herodotischen Kunst ist im Philebos nichts zu merken. Dagegen wird Theuth dort *εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος* genannt, mit dem Zusatz, *ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεύθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων.* Der Ausdruck *ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ-λέγων* zeugt

eher für eigne Erfahrung im fernen Lande als *ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν* oder *ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων*. Im Phädros heisst Theuth *θεός* und *δαίμων*. Der letzte Ausdruck ist hier mit *θεός* gleichbedeutend und wechselt mit ihm, wie bei Herodot, I, 87. Im Philebos berichtigt Platon diese Angabe. Theuth ist ihm dort offenbar ein *θεῖος ἄνθρωπος*, auch nach dem *λόγος ἐν Αἰγύπτῳ*, ein Prometheus oder gottbegabter philosophischer Geist, kein Hermes. Dafür spricht (*εἴτε*) *καί*, *Θεύθ τινα* und die Schilderung im Relativsatz. Endlich dient die Sage im Phädros, um den allgemeinen Erfahrungssatz daran zu knüpfen: Der Buchgelehrte wird ohne lebendige *διδαχή* ein *πολυήκοος*, scheint ein *πολυγνώμων* zu sein, ist aber in Wahrheit ein *ἀγνώμων*. Im Philebos dagegen wird ein anschauliches Beispiel daher genommen für einen Hauptgedanken des vollendeten Platonischen Systems: „Wissenschaft beruht auf begrifflicher, apriorischer *Gliederung* und Angabe dessen, was in dem Object einer Disciplin enthalten ist.“ Hier haben wir den reifen Denker, im Phädros den Anfänger.

Wie übrigens jener allgemeine Erfahrungssatz mit dem Hauptgedanken des Phädros innig zusammenhängt, werde ich nachher darthun. Den Satz konnte er aber entlehnt haben aus dem Jonier Heraklit, dem in seiner Vaterstadt die schlimme Wirkung einer lästigen Polymathie schwer aufs Herz gefallen war, gegen welche er denn zu Felde zog. Er konnte denselben auch aus seiner eignen Erfahrung gewinnen. Wir haben ja ähnliche Sätze bei Aristophanes in den Fröschen entdeckt. Xenophon erzählt, IV, 2. memor., eine Geschichte, aus der jene Wahrheit sich abstrahiren lässt. Daher eben erfahren wir endlich auch, dass der Satz in Sokrates Unterredungen besprochen wurde, dass Sokrates von ihm bei Behandlung seiner Schüler ausging, die todte Gelehrsamkeit bekämpfte. Aber ein Erfahrungssatz, der aus der Geschichte eines Individuums oder mehrerer gewonnen wird, erscheint um so gewaltiger, wenn die Geschichte eines grossen Volkes ihn bewahrheitet. Dem Philosophen Platon wird nun nicht verborgen geblieben sein, dass die Egyptier dem Herodot gegenüber ebenso als *ἀγνώμονες* erscheinen, wie Euthydem dem Sokrates gegenüber, und er wird im *Grossen* als *συνοπτικός*, für dieselbe Folge dieselbe Ursache entdeckt haben, die im *Kleinen* sich zeigte. Mit der Sorge um Aufzeichnung der Ereignisse, mit dem Erklären und Nachlesen war ihre Agnomosyne verbunden. Wir kommen also auch von Seiten des

Hauptgedankens unserer Erzählung auf das Studium des Herodot zurück.

Aus sehr vielen Gründen schliesse ich also, dass Platon sehr jung war, als er diese Erzählung verfasste und den Phädros niederschrieb.

II. Abschnitt.

Echtheit des Lysianischen Erotikos im Phädros.

Dionys von Halikarnass, der ein Verehrer und kritischer Kenner der Lysianischen Sprache und Beredsamkeit war, theilt die dem Lysias zugeschriebenen Reden in folgende Classen ein (de Lysia jud. c 1 u. 3):

a. *λόγοι εἰς δικαστήρια*, die allgemein auch *δικανικοί* genannt werden, und selbstverständlich die *λόγους ἐπιτροπικούς*, *συμβολαίους*, *ὀρφανικούς* als besondere Arten umfassen. Sie waren offenbar auch nach diesen Unterarten classificirt, wie c, 20 ff. zeigt, wo Dionys eine Rede *ἐκ τῶν ἐπιτροπικῶν* auswählt und kritisirt.

b. *λόγοι εἰς βουλάς*, (*βουλευτικοί*), die natürlich *συμβουλευτικοί*, so gut wie *δικανικοί* sein konnten, da der Rath ja in bestimmten Fällen die richterliche Entscheidung hatte.

c. *λόγοι πρὸς ἐκκλησίας*, *δημηγορίαι*, die auch *συμβουλευτικοί* genannt werden, von denen Dionys c. 31 ff. eine citirt.

d, *λόγοι πανηγυρικοί*, die c. 28 auch *ἐπιδεικτικοί* genannt werden, zum Theil weil sie in einem schwungvolleren, poetischen Stil (c. 3, u. 28) geschrieben sind. Die Epitaphien (auch *ἐγκώμια*) gehören in diese Classe (c. 3) und Reden, wie die c. 29 ff. citirte, gegen den Tyrannen Dionys geschriebene. Sämmtliche Reden dieser vier Classen werden als *σπουδῇ* (c. 3), für einen *ἀγών* (c. 32), einen *ἀγὼν ἀληθής* (c. 6) geschriebene bezeichnet.

e. *λόγοι*, *οὓς μετὰ παιδιᾶς ἔγραψεν*, die in *λόγοι ἐρωτικοί* (auch *ἑταιρικοί* genannt), *ἐπιστολικοί* (*ἐπιστολὰς ἐρωτικάς*) und *ἄλλοι* zerfallen. Man kann kaum zweifeln, wie ich später darthun werde, dass unter diesen *ἄλλοι* Reden genannt sind, die einen ähnlichen Gegenstand, eine ähnliche *ὑπόθεσις*, eine ähnliche Form haben, wie die Reden der vier ersten Classen, aber in einer etwas weniger mustergültigen Sprache, im Scherz und zur Uebung geschrieben, nicht für eine wirkliche Handlung auf dem Forum, in den Gerichten ernsthaft berechnet und bestimmt sind. An *λόγοι* in Platons Sinne d. h. an wissenschaftliche Abhandlungen wird man bei Dionys nicht denken.

Der Erotikos, den wir im Phädros vorfinden, wurde nun als eine besondere Schrift von Hermias im fünften Jahrhundert unter einer Sammlung Lysianischer Briefe vorgefunden. Schon damals, wie auch Fronto bezeugt, waren Kritiker der Meinung gewesen, dass der Erotikos ein Brief und keine Rede sei und Hermias polemisirt gegen diese Annahme. Unter den Neueren vertritt besonders Spengel diese Ansicht. Hermann in seinen gesammelten Abhandlungen meint, die Frage, ob der Erotikos ein dialogisches Fragment, ein Brief oder eine Rede sei, habe keine Bedeutung. Wir können dies von Hermanns Standpunct aus nicht zugeben. Wenn Platon, wie Hermann will, den Erotikos um 388 geschrieben und den Charakter der Lysianischen Reden in vergröberten Zügen copirt hat, um gegen diese niedrige Redekunst zu polemisiren, wie konnte er auf den Gedanken kommen, in einer Briefform dies zu thun? An ein dialogisches Fragment kann man vollends gar nicht denken, weil Lysias keine Dialoge geschrieben hatte, wie er auch dialektische Erörterungen, gleich Sokrates, in seiner Schule nicht anstellte, was eben der Phädros auch bezeugt. Daher hat Stallbaum mit Recht neuerdings die Frage wieder zu erörtern unternommen. Er hält den Erotikos für eine Rede und seine gegen die andere Annahme vorgebrachten Argumente sind folgende, (Vorr. S. 60, 61):

1. „Auf das Urtheil der Alten, gegen welche Hermias polemisirt, ist nichts zu geben." Entweder ist unser Erotikos ein Platonisches Machwerk und von späteren Kritikern, die dies nicht erkannten, abgeschrieben und nach ihrem Judicium als echt Lysianisch zu seinen Briefen gerechnet worden, oder er ist eine Arbeit des Lysias und dann wieder von den Kritikern entweder unter seinen Briefen vorgefunden oder bei der Eintheilung zu denselben gezählt worden. Wie in den beiden letzten Fällen ein Schulstreit entstehen und sich fortpflanzen konnte, sieht man leicht ein. In allen drei Fällen würde aber nach den der Briefgattung eigenthümlichen Merkmalen geurtheilt und entschieden worden sein, und darum kann für uns das Urtheil nie massgebend sein. Denn selbst wenn es überliefert wäre, dass der Erotikos von den Kritikern unter Lysias Briefen vorgefunden worden sei, würde damit noch nicht ausgemacht sein, dass Lysias sie für eine Uebung im Briefstil gehalten und ausgegeben habe. Classificirt nach Fächern und oft nach verschiedenen Gründen bestimmten Arten wurden Lysias Werke erst später und manche unechte Schrift fand nach Dionys einen Platz unter den echten. Stallbaums negatives Argument muss man daher gelten lassen.

2. „Platon nennt den Erotikos nirgends ἐπιστολή, sondern immer λόγος ἐρωτικός.“ Dies Argument ist schwach, wenn man annimmt, dass der Erotikos eine echte Schrift des Lysias ist. Ich darf zur Erläuterung auf die Verwechselung mancher Ausdrücke bei Dionys verweisen, der des Lysias λόγοι πανηγυρικοί auch ἐπιδεικτικοί, die ἐρωτικοί auch ἑταιρικοί nennt, für ἐπιστολή-λόγος ἐπιστολικός sagt, endlich diese letzte Classe mit den ἑταιρικοί besonders verbindet. Wer nun sich erinnert, mit welchem Uebermuth Lysias im Phädros bald ein trefflicher Poete genannt wird, bald ein Logographos heisst, bald mit den Sophisten in eine Classe gerechnet wird, bald als ein συγγραφεύς erscheint, ferner das schon erwähnte dialektische Verfahren mit dem zweideutigen ἀλήθεια, dem mehrdeutigen ἀντιλογική und σύγγραμμα, dem proteusartigen, zuletzt fast in der διαλεκτική verschwindenden ῥητορική sich vergegenwärtigt, wird auf den eigentlichen Terminus in diesem Dialog ohne Weiteres kein Gewicht legen, da die Wörter oft nicht nach ihrer speciellen Bedeutung, sondern nach dem allgemeinsten Begriff in Betracht gezogen werden. Platon konnte gewiss einen λόγος ἐπιστολικός einfach λόγος nennen. Nimmt man an, dass der Erotikos eine Platonische Nachahmung ist, dann würde auch jener Ausdruck an sich nicht abhalten, den Erotikos für eine Nachbildung eines wirklich Lysianischen λόγος ἐπιστολικός aus früher Zeit zu halten, wie in der That Susemihl, (Erst. Thl. S. 216), ihn den *Worten* nach für eine ins Einzelne gehende Nachahmung einer wirklichen echten Liebesrede, dem *Inhalt* seiner Bemerkungen nach für eine solche Nachahmung einer echten epistola suasoria hält. Bei der Annahme einer Platonischen Urheberschaft wird man aber doch eher den Erotikos für das halten, was der Ausdruck λόγος ἐρωτικός zunächst bezeichnet.

3. „Der Knabe wird im Anfang und am Ende als gegen„wärtig angeredet, was abgeschmackt wäre, wenn der Erotikos „ein Brief sein sollte, da niemand an einen gegenwärtigen „Freund Briefe schreibe.“ Der fünfte Platonische Brief fängt aber an mit οἶμαι μὲν φανερὰν εἶναι, weiterhin heisst es: σὺ (Dion) φαίνου ἰατρεύων und geschlossen wird mit einem εὐτύχει. Da dies auch der Stil der sonstigen Briefe ist und Stallbaum es gewiss nicht ausser Acht gelassen hatte, so können seine angeführten Worte nicht auf die *Form* des Anfangs und Schlusses gehn, da auch im Brief der Freund als präsent ermuntert und angeredet wird, sondern müssen auf den *Inhalt* der Ausdrücke sich beziehn. Denn ἀκήκοας kann doch nur auf ein eben Gesprochenes sich beziehn, und εἰ δέ

τι σὺ ποθεῖς, ἐρώτα am Schlusse deutet auf eine unmittelbare mündliche Verhandlung hin. *Insofern* bin ich mit Stallbaum einverstanden.

4. „Der Erotikos ist eine oratio suasoria, da er mehr „oratorisches Colorit (plus coloris oratorii) hat, als einer „epistola suasoria zukömmt.“ Wo haben wir aber hier einen Massstab, die Gränze zu bestimmen? Glaubt Stallbaum, dass die *μετὰ παιδιᾶς* geschriebenen *λόγοι ἐρωτικοί* und *ἐπιστολικοί* sich in Bezug auf Wortbildung, Phraseologie und Periodologie unterscheiden? Der *belesene Kenner* des Lysias, Dionys, ein zuverlässiger Richter in diesem Punct, sagt das Gegentheil aus.

5. „Der Tadel Platons, dass der Erotikos nicht mit einer „Definition des Hauptgegenstandes anfange, wäre bei einem „Briefe an Freunde, denen die Sache anderswoher bekannt „sein kann, nicht angebracht.“ Dies Argument ist eigentlich zu *spitzfindig* und daher nichtsbeweisend. Der Hauptgegenstand ist der Eros und wie kann man diesen mit dem Thema eines Ciceronischen Briefes über Häuserbau, Bücheranordnung, Gelderwerb, politische Umtriebe u. s. w. zusammenstellen? Finden nicht andere im sonderbar abgerissenen Anfang eine Zurückbeziehung auf einen früheren Brief? Konnte nicht Platon eine epistola suasoria, die er vorfand, für eine oratio halten und so jenen Tadel aussprechen? Noch mehr spitzfindige Einwürfe gegen das spitzfindige Argument zu erfinden, wäre leicht. Uebrigens werde ich nachher zeigen, dass jener Tadel nach *Platons Theorie* im Phädros die *eigentliche oratio* nicht trifft, die nicht mit einer Definition, noch mit dem logisch Ersten anfängt, und dass Platon weiss, dass er des Lysias *rednerisches Schulparadigma* mit *Unrecht* als Paradigma eines inhaltsreichen *wissenschaftlichen Vortrags*, wozu der kritiklose Phädros es machen will, behandelt.

6. „Der Gegensatz der beiden Sokratischen Reden nöthigt „auch den Erotikos für eine Rede zu halten.“

7. „Lysias wird dem Isokrates als orator entgegengesetzt, „es wird gegen ihn als orator polemisirt und der Erotikos „muss folglich auch ein oratio sein.“ Gegen diese beiden Argumente könnten die Gegner nur einwenden, Platon behandle eben einen *λόγος ἐπιστολικός* über den Eros als eine oratio und habe ihn dafür gehalten.

Es bleibt bei dieser Argumentation Stallbaums der eigentliche Hauptgrund *rationeller* Art, (im Gegensatz zu dem *historischen* Argument, dass der Erotikos unter einer Sammlung von *λόγοι ἐπιστολικοί* vielleicht von Lysias hinterlassen

wurde), unwiderlegt. Dieser Hauptgrund besteht eigentlich darin, dass der dunkle, abgerissene Anfang nur für einen Brief zu passen scheine und dass der Autor nur an eine *einzelne* Person mit seinem *λόγος* sich richte. Was aber zunächst das letzte Moment betrifft, so ist auch bei den Sokratischen Reden die Fiction dieselbe: eine einzelne Person, nicht eine Panegyris, eine Ekklesia, eine Zahl von Richtern, eine Zahl von Rathsherrn, wird angeredet. Abgesehn von der Natur des Themas, erklärt sich diese Fiction dadurch, dass der Erotikos ein Schulübungsstück und ein Spiel ist, in dem die *einzelne* Person die *Rolle* der Richter vertritt. Was nun das erste Moment betrifft, so spricht *gerade* die Abgerissenheit des Anfangs dafür, dass der Erotikos eine oratio sein soll. Vorschläge zu neuen Gesetzen wurden von ihren Autoren (*συγγραφεῖς = οἱ ῥήτορες οἱ πολιτευόμενοι καὶ τὰ ψηφίσματα συγγραφόμενοι!*) niedergeschrieben und vor den Bildsäulen der *Ἐπώνυμοι* ausgestellt. Ueberhaupt wurden auf den Anschlägen, durch welche die Volksversammlungen berufen wurden, die Gegenstände der Verhandlung angegeben. Bei gerichtlichen Verhandlungen wurde die Klage schriftlich eingereicht, wurden die Aussagen und Zeugnisse ebenfalls niedergeschrieben und in versiegelten Kapseln bis zum Gerichtstag aufbewahrt und am Gerichtstage wurden diese Actenstücke vor und während der Rede am passenden Orte verlesen. Auf diese Actenstücke beziehen sich dann die Worte des Redenden und sind oft dunkel, wo man nicht gleich den Inhalt eines Actenstücks errathen kann. Vergleiche, was Hermann hierüber in seinen Staatsalterthümern, Seite 375, 7, 379, 10, 385, 9, 411, 4, 413, 13, 417, 8, (4te Aufl.) sagt. Zu Anfang der *advocatischen* Schriften des Lysias wird oft auf die Anklageschrift, wie auf die Reden der Ankläger hingewiesen: *πολλήν μοι ἀπορίαν παρέχει ὁ ἀγὼν οὑτοσί* (de bonis Arist.); *εἰ μὴ συνήδειν — .... χάριν εἶχον ταύτης τῆς κατηγορίας* (pro Mantitheo); *ὑμῖν μὲν πολλὴν συγγνώμην ἔχω ... ἀκούουσι τοιούτων λόγων* (Apologie „der Auflösung des Demos"). Ganz in dieser Weise deutet der Anfang unsers Erotikos auf ein eben Vorgelesenes hin [1]): *περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας.* Dass der Inhalt des Vorgelesenen der Satz gewesen sei, *ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι*, (Phädros, 227, c), versteht sich

[1]) Cfr. Krische u. Phädr S. 23. Krische hat es bemerkt; gleichwohl macht er den verfehlten Schluss. der Erotikos sei in Briefform abgefasst.

von selbst; wie er aber weiter gelautet habe, mag jeder selbst aus dem eben citirten Anfangssatze der Rede zu errathen suchen. Auch jene Frage, ob der Autor des Erotikos dabei die Anträge in der Ekklesia oder im Rath vor Augen gehabt habe oder an eine gerichtliche Schrift gedacht habe, wollen wir hier nicht entscheiden, wenn sie überhaupt entschieden werden kann. Wie aber der Anfang ganz in der Form einer wirklich gehaltenen Rede gearbeitet ist, so verhält es sich auch mit dem Schluss (234, c): *ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημένα· εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς ἡγούμενος παραλελεῖφθαι, ἐρώτα.* Einige Lysianische Beispiele werden wohl überzeugen. Lysias schliesst die Rede gegen Eratosthenes mit den Worten: *παύσομαι κατηγορῶν· ἀκηκόατε, ἑωράκατε, πεπόνθατε, ἔχετε, δικάζετε*; gegen die Getreidehändler: *οὐκ οἶδ' ὅτι δεῖ πλείω λέγειν*; gegen Pankleon: *ἐξαρκεῖν μοι νομίζω τὰ εἰρημένα· ἐὰν γὰρ διαμνημονεύητε, οἶδ' ὅτι τά τε δίκαια καὶ τἀληθῆ ψηφιεῖσθε καὶ ἃ ἐγὼ ὑμῶν δέομαι*; gegen Philon: *ἱκανά μοι νομίζω εἰρῆσθαι καίτοι πολλά γε παραλιπών· ἀλλὰ πιστεύω ὑμᾶς καὶ ἄνευ τούτων αὐτοὺς τὰ συμφέροντα τῇ πόλει γνώσεσθαι.* Der Schluss unsers Erotikos ist nicht nur den Ausdrücken nach echt Lysianisch, sondern ganz in dem Stil seiner Reden. Wenn also dies feststeht, dass das Hauptargument, welches die Gegner für *ihre* Annahme geltend machen, gerade umgekehrt beweist, dass der Erotikos eine oratio sein soll, so können wir nunmehr auch mit den gebilligten Argumenten Stallbaums, (6, 7, 3, 2), ohne Rückhalt uns einverstanden erklären. Dieselben lassen sich auch leicht vermehren, da Platon bei jeder Wendung zu erkennen giebt, dass er es mit einem Schulübungsstück im Stil der oratio zu thun habe. Ich mache hier nur auf Eins aufmerksam. Lysias nimmt am Hügel eine **Stellung** ein, wie der Redner auf der Rednerbühne, und liest den Erotikos nach der Fiction Platons mit einem *rhetorischen Pathos,* mit einer entsprechenden Gesticulation und einer grossen Begeisterung vor, so dass Sokrates fast über dem Interesse am Redner die Rede überhört. Dass dies die Fiction Platons ist, wird, 234, d, und 230, e, angedeutet; aber durch die Parallele, 241, e, erst evident gemacht. Am letzten Ort will Sokrates nach Beendigung seiner Rede vom Hügel herab den Fluss durchschreiten und, ohne Rechenschaft über das Gesprochene zu geben, verschwinden, wie die Redner und ähnlich die Sophisten von der Tribüne [1]).

[1]) Man vergleiche mit dem Charakter dieser Fiction die wirkliche Lage am Eingang der Apologie Platons.

Aber wenn der Erotikos nun auch eine oratio ist, so ist die zweite schwierigere und wichtigere Frage die, ob derselbe ein echtes Werk des Lysias oder ein Platonisches Machwerk ist, wie die Rede des Protagoras im gleichnamigen Dialog. Diese Frage bildet einen Hauptpunct des Streites zwischen Schleiermacher und Hermann, oder vielmehr ihren Parteien.

In diesem Streit sprechen die Zeugnisse der Alten für die Ansicht, dass der Erotikos eine eingeschaltete Lysianische Schrift sei. Dionys von Halikarnass äussert sich im Brief an Pompejus nicht zweideutig, wie Stallbaum meint. Er spricht von einer *ἀνάγνωσις τοῦ Λυσιακοῦ λόγου*, nennt nur die Einleitung und die Episode bis zur ersten *Sokratischen* Rede echt Platonisch, während er in *dieser* Sokratischen Rede auch ein Platonisches Machwerk, aber eine bewusste, übermüthige Nachahmung des Gorgianischen Stils erkennt (*ζηλώσας τοὺς περὶ Γοργίαν τὸν ὄγκον τῆς ποιητικῆς κατασκευῆς ἐπὶ λόγους ἤγαγε φιλοσόφους, ὥστε καὶ διθυράμβοις τινὰ ποιεῖν ἐοικότα, καὶ μηδ᾽ ἀποκρύπτεσθαι τοῦτο τὸ ἁμάρτημα, ἀλλ᾽ ὁμολογεῖν*). Dieser gute Kritiker hat also weder im einzelnen Ausdruck und Satz, noch in dem aus den einzelnen Eigenschaften resultirenden Gesammtcharakter, den er, (de Lysia, c, 10), mit *χάρις* bezeichnet und der für sein Urtheil über Echtheit oder Unechtheit massgebend ist, etwas Unlysianisches entdeckt, hat nichts entdeckt, was ihn bestimmen könnte, die Rede für Platonisches Machwerk und für eine Nachahmung des Lysianischen Stils mit vergröberten Zügen zu halten. Ueber seine Meinung können wir nicht zweifelhaft sein. Mit Dionys stimmen auch Diogenes, Hermias und andere überein, deren Zeugniss Stallbaum mit Unrecht als ein zweideutiges darzustellen bemüht ist. Vielleicht wiegt aber die *Thatsache*, dass der Erotikos unter einer Sammlung echter Lysianischer Briefe vorgefunden wurde, noch schwerer, als das Urtheil jener Alten. Wenn der Erotikos ein echtes, früh geschriebenes Schulübungsstück des Lysias vor seinem Auftreten als Redner (403) oder Advocat war, so erklärt sich leicht, wie er unter andere *μετὰ παιδιᾶς* geschriebene *λόγοι* gerathen konnte; wenn er aber Platons Machwerk war, wie kam es dann, dass er ausgeschrieben und den Angaben eines Platon zuwider unter die Briefe versetzt wurde?

Wenn also *historische Zeugnisse* und *Angaben* der Alten für die Echtheit des Erotikos sprechen, so haben wir zunächst die Gegenargumente der Neueren zu prüfen. Hierbei wird es von Nutzen sein, wenn wir zuerst von zwei Gesichts-

puncten aus feststellen, welchen Werth und welchen Ursprung die Rede nach Platons *eigenen Angaben* im Phädros hat.

Der Erotikos erscheint nach diesen als eine Arbeit, die Lysias mit vieler *Mühe* und *Sorgfalt* in *Musse* ausgearbeitet hat, (228, a). Das Thema ist Bekämpfung der Knabenliebe, Empfehlung *freier*, unsinnlicher Liebe, der *Freundschaft*. Dieses Thema wird aber etwas paradox und spitzfindig ausgedrückt (*κεκόμψευται*), wie es die Italisch-Sicilische Schule liebte [1]). Es lautet, „der Knabe solle eher dem *Nichtliebhaber,* als dem *Liebhaber* zu Gefallen sein," und die Fiction ist, dass ein solcher Nichtliebhaber einen schönen Knaben durch die Rede für sich zu gewinnen sucht, (227, c). Lysias lässt diesen Nichtliebhaber vom Standpunct des gewöhnlichen Bürgers, den auch der Knabe einnimmt, aus sprechen, den Nachtheil, die Schande vor den Menschen, die Gefahr u. s. w. der Knabenliebe, den Nutzen, die allgemeine Billigung, die Gesetzgemässheit u. s. w. der „Nichtliebe," ganz wie es der gewitzigte, räsonnirende Athenische Heliaste, ein **Bewunderer** von spitzfindigen, frappanten Wendungen und Argumenten, *liebte* und fassen konnte, hervorheben, wobei manches *rein sittliche* Motiv unter dem *Gesichtspunct* der *Nützlichkeit* und der *vortheilhaften Folgen* erwogen wird, (243, c). Das Streben des Lysias ist in Bezug auf den Inhalt darauf gerichtet gewesen, von jenem Standpunct aus keinen wesentlichen Gesichtspunct und Einwand zu übersehn, das für seinen Zweck Ausreichende (*ἱκανά*) zu sagen, (234, c). Er selbst macht keinen Anspruch darauf, das Erhabenste, Beste und Würdigste (*τὰ δέοντα*, *μείζω*, *πλείονος ἄξια*!) über seinen Gegenstand gesagt, noch ihn von diesem Gesichtspunct aus erschöpfend (*πλείω*, *παρὰ τὰ εἰρημένα ἄλλα, τὰ μὴ ἀναγκαῖά τε καὶ χαλεπά*!) behandelt zu haben, (235, a ff.). Hauptsächlich ist er dagegen bemüht gewesen, im Ausdruck und sonst den Forderungen der *rednerischen τέχνη*

---

[1]) Georgias: 493,: *τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον* (Die Seele als Sitz der Begierden!). Scholiast: *οἷον Ἐμπεδοκλῆς . . Πυθαγόρειος - Ἀκραγαντῖνος.* Im Sophisten 242, d, bezeichnet der Ausdruck *Σικελαί τινες ὕστερον* (nach den Eleaten!) *Μοῦσαι*, die Philosophie des Empedokles. Nach dem Menon, 76, c. ist *κατὰ Ἐμπεδοκλέα* identisch mit *κατὰ Γοργίαν*. Mit Gorgias werden Polos und Tisias verbunden und Tisias war schon in Thurii Lehrer des Lysias gewesen. — Xenoph. Memor. III, 3, 10, berührt Sokrates **diese** Gorgianische Sucht nach *Paradoxie*: *ῥᾷον ἢ εἴ σοι δέοι διδάσκειν ὡς τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν ἀμείνω καὶ λυσιτελέστερά ἐστι.*

zu entsprechen, (234, e). Er nimmt die Schrift mit in eine Versammlung von Jünglingen beim Epikrates, liest sie dort vor und zwar wiederholt. Die Jünglinge merken sich besonders die Hauptstellen und den Vortrag derselben, sie lernen gar die Rede auswendig, üben sich im Vortrag, wenn sie allein sind, sehen es aber noch lieber, wenn sie einen Zuhörer finden können, (227, 228). Nach dieser ganzen Darstellung erscheint der Erotikos als ein für eine Schule verfasstes *Redeübungsstück*.

Dieses Uebungsstück wird dem Phädros vom Lehrer überlassen. Derselbe nimmt es mit sich, versteckt es vorm Sokrates unter seinem Himation, da er den Inhalt frei wiederzugeben und sich zu üben begierig ist; wird aber von Sokrates durchschaut und muss mit dem Buch herausrücken (228). Gleichwohl muss Phädros selbst die Rede vorlesen, während Sokrates im Grase ruht, und er thut es mit rhetorischem Pathos und rhetorischer Haltung, (230, e, 234, d). Wiederholt wird bemerkt, dass Phädros vorlese (*ἀναγνώσεσθαι* 230, e, 234, d, 228, e). Ebenso wird ausdrücklich gesagt, der *λόγος* sei ein *βιβλίον*, ein *λόγος ἐν βιβλίῳ* (228, c, 230, d). Viel später im Dialog wird zwei Mal ausdrücklich eine Wiederholung der *Vorlesung* verlangt und bewerkstelligt, (262, d, 263, e). Die Rede des Lysias wird ein *σύγγραμμα* genannt (257, d, ff.), heisst *ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθείς* im ausdrücklichen Gegensatz zu den Sokratischen (243, c, 265), wird als der *leibhaft präsente* Lysias aufgefasst (228, e). Durch diese und andere *zufällige, beiläufige* Aeusserungen wird es uns unmöglich gemacht, etwas anderes anzunehmen, als dass der Erotikos als eine fertig geschriebene Rede vor Platon liege und von ihm in der Person des Sokrates kritisirt werde.

Hermann, Stallbaum und ihre Nachfolger nehmen nun an, dass die Rede um 388 von Platon im Stil und in der Weise des Lysias gedichtet und für den Zweck seiner Abhandlung eingerichtet sei. Da begehn sie aber vor allem einen Fehler, der ihnen zu einer argen Versündigung am Lysias wird. Sie erkennen nicht, (auch Krische S. 22, 23 hat es nicht gesehn), dass das Thema des Erotikos einerseits eine Bekämpfung der lasterhaften *Knabenliebe* [1]), andererseits eine Empfehlung der verständig tüchtigen *Freundschaft*, der geschätzten Bürgertugend, unter dem paradoxen, sophistischen

---

[1]) Die erste Sokratische Rede wiederholt fast (von 238, e, bis 241, d) nur die Sentenzen und Argumente, die Lysias zu diesem Zweck vorbringt, nur nach einer klaren Disposition, (*διάθεσις*, 236, a)

Namen der „**Nichtliebe**" [1]) ist, vergessen, dass der Erotikos eine von Lysias nur geschriebene Rede ist, er also nicht seine Ansichten in *eigner Person* vorträgt, sondern in die Person des Vortragenden sich versetzt und als gewöhnlicher Athener den gewöhnlichen Athener zu seiner **Meinung zu überreden** trachtet, [2]) er es mit dem Bewusstsein und der Fassung des Athenischen Volks zu thun hat, wie jede Rede mit der Meinung und Ueberredung der angeredeten Menge, die auf der Stufe der **Meinung**, der Stufe der Kinder, sich befindet, es zu thun hatte. [3]) Durch diese Missverständnisse

---

und ohne Wiederholung, mit einer ausdrücklichen *Unterscheidung* der angebornen *ἐπιθυμία ἡδονῶν (-ὕβρις-ἔρως)* und der *ἐπίκτητος δόξα (!) ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου (-σωφροσύνη-*Gegensatz zu jenem *ἔρως)* am Anfang (237, c — 238, c). Diese Definition will unter *δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου* (Nützliche) nichts verstanden haben, als was Lysias Nichtliebe nennt, aber nicht definiren kann.

[1]) Die Empfehlung *dieser* Nichtliebe *(σωφροσύνη)* ist bei Lysias mit der Bekämpfung des Gegensatzes verbunden und verschlungen. Bei Sokrates wird sie getrennt, (241, d, e), aber die eine Seite nicht ausgeführt, weil die *ἀγαθὰ* dieser Nichtliebe *(οἰκειότης σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη)* durch den Gegensatz von selbst sich ergeben, (sterbliche Güter, *Vortheile*, *θνητά, φειδωλά,* wie jene *σωφροσύνη* darum auch eine *θνητή,* eine *ἀνελευθερία* im Grunde, nicht die höchste, göttliche *ἀρετή* ist, sonderu die *ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένη ἀρετή*. 256, e, 241, e).

[2]) Die wirklichen Reden des Lysias geben den Ideenkreis, die Anschauung nnd Redeweise *dessen, für den* sie geschrieben sind, wieder und *darin* war Lysias *Meister*. (Cfr. Rede 24, *ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου;* Dionys c. 9, 7, 8). Dass nun Lysias bei unserm Erotikos *auch* aus einer *andern* Person heraus spricht, haben wir bestimmt ausgesprochen gefunden. Es erhellt aber auch noch aus der Einleitung zur ersten Sokratischen Rede, der besprochenen Studie im Fabelstil, wo Sokrates sagt, **er** sei es nicht, der die Rede halte, sondern gehalten habe sie jener *verstellte* Knabenliebhaber in Wirklichkeit. *Diese Angabe* über den Redner und seinen Angeredeten, über die Situation beim Process und seine Stellung zur Rede enthält eine *Correctur* des Erotikos, bei dem Lysias eine *solche Angabe* vergessen hätte. Doch vergessen hatte er sie nicht; denn eine solche Angabe war bei einer *ernsten Rede* vor Gericht so wenig angebracht, wie bei einem Paradeigma einer solchen Rede. Die Correctur hat also darin ihren Grund, dass Platon das Paradeigma einer oratio nicht wie eine oratio behandelt. Durch seine corrigirende Einleitung zeigt aber Platon, dass er des Lysias Stellung zum Inhalt des Erotikos sehr wohl erkannt hat.

[3]) Auch der von Platon (271, d — 272, b) beschriebene *Redner,* orator, hat es am Ende nur mit der Ueberredung *(πειθώ)* der angeredeten, unwissenschaftlichen Menschen *(εὐπειθεῖς* oder *δυσπειθεῖς ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν εἰς τὰ τοιάδε!)* zu thun, nur soll er dadurch sich unterscheiden von den *bisherigen praktischen* Rednern in Athen und den sophistischen Lehrern der Redekunst (einer *ἄτεχνος τριβή:* 260, e. *τῶν κομψῶν τῆς τέχνης:* 266, d; *τῶν πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαάων μαθημάτων:* 269, b), dass **neben** der

werden sie nun dahin getrieben, dass sie annehmen, *Platon wolle,* indem er dem Lysias sein Erdichtetes, (nach ihrer Ansicht), in den Mund lege, diesen Redner heruntermachen und seine Grundsätze und Lebensweise als *gemein verdächtigen.* Hermann ist *noch* so vorsichtig, diese Censur nicht gegen den gegenwärtig (um 388) berühmten und verdienten Redner Lysias, sondern gegen eine in einer *früheren* Periode gepredigte *niedrige Selbstsucht* und *Rhetorik* desselben und gegen die *Fortsetzer* dieser Richtung und solcher Lehre gerichtet sein zu lassen. (Plat. Phil. S. 516 und 517, Anm. 546, 553, 554). Dagegen geht Stallbaum bereits so weit, zu behaupten, Lysias sei noch in seinem spätesten Alter ein **durchtriebener Roué** gewesen, habe nach Demosthenes contra Neaeram § 21, in seinem 66sten Jahre mit einer Kupplerin zu thun gehabt (?), und der callidus veterator habe nicht ohne Grund der Päderastie beschuldigt werden können, (Vorr. S. 127). Auch Susemihl findet, dass der principielle Gegensatz des Sokrates gegen den Lysias gerichtet ist (S. 215), dass des Lysias Charakter schon durch sein Erscheinen im morychischen Schlemmerhause bei Epikrates verdächtigt wird. [1]) Eben dies ist wohl auch die Meinung Steinharts,

---

Kenntniss und dem Besitz jener rhetorischen Kunststücke, der nothwendigen *μαθήματα,* derselbe **auch** *Anlage* und *Beruf*, *Uebung* und *Fertigkeit* (269, d), **wissenschaftliche Kenntniss** der Seelenarten, der Wortarten, mithin der nothwendigen Eindrücke dieser Wortart auf jene Seelenart, ferner **wissenschaftliche Kenntniss** des *Wahren* und des Scheins besitzt, das Wahre und **Gute** will und er im einzelnen Fall der Praxis die Anzuredenden nicht nur mit schnellem, sicherm **Urtheil** durchschaut, sondern auch schnell die nothwendig Eindruck machenden Worte **findet.** Dies ist Platons Ideal des wahren, durch die dialektische Schule hindurchgegangenen Redners, der wahren rednerischen *ψυχαγωγία* und ist *immerfort* das erstrebenswerthe **Ideal** eines *Redners.*

[1]) Wohin sollte der reiche und angesehene Metöke, der wegen seiner Attischen Gesinnung aus Thurii fortgejagt war, der ohne allen Zweifel für einen rednerisch-litterarischen „Schmaus" (*θοίνη:* 236, e; *τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἱστία:* 227, b; 230, e;) gleich seinem reichen Zuhörer Phädros (258, e) mehr Sinn hatte, als für einen wirklichen Schmaus, wohin sollte er gehn, wenn nicht zu einem Gönner und Freund solcher *λόγοι* in der Stadt? In dieser Beziehung ist die Schilderung im Protagoras lehrreich, indem sie ein Bild des Verkehrs der jungen und alten Athener bei dem verrufenen Sophistengönner Kallias, dem von Aristophanes gegeisselten Sohn des Hipponikos, in glänzenden Farben entwickelt. Dass dorthin auch Sokrates mit dem jungen Athener Hippokrates, einem lernbegierigen, unschuldigen Jüngling sich begiebt, übersehn Susemihl, Steinhart, Hermann und auch der Schleiermacherianer Krische. Ueberhaupt ist es daher bei diesem Charakter des Verkehrs der Athener unter sich unvorsichtig, ohne Weiteres aus

(S. 61, Anm. 104); doch ist die Meinung dieses Schriftstellers kaum zu fassen. Denn erst heisst der Erotikos (S. 72) ein gewiss ziemlich treues Abbild der eigenthümlichen Manier des Lysias in seinen früheren unvollkommenen Leistungen; dann wird die gröbste Unsittlichkeit der Gedanken (S. 73) und die gemeinste Lebensansicht vorgefunden, „so dass man „denken könnte, Platon habe hier einen wirklichen, miss„lungenen rhetorischen Versuch wörtlich und unverändert „aufgenommen“ (S. 74); dennoch wird kurz darauf gesagt, „die in dem künstlichen Uebungsstück ausgedrückte Ansicht „und Handlungsweise sei gewiss nicht die eigene des Lysias „(eigen wie und wo? In der Lebenspraxis oder in den Erst„lings- und Uebungsreden der frühern Schule?)“ und dessenungeachtet bleibt der Charakter des Lysias nach Steinhart doch ein von Platon „verdächtigter.“

Halten wir uns an Stallbaum, so macht er, abgesehen von der falschen Interpretation des Demosthenes, den ganz verfehlten Schluss vom Umgang mit einer Hetäre und Buhlerin auf den Umgang mit Knaben. Der letzte war und blieb in den Augen eines Xenophon, Aristophanes und des guten Bürgers ein **gemeines** Laster (*ὑϊκόν*), während ihre Ansichten in Bezug auf den Umgang mit dem weiblichen Geschlecht bekannt sind, und in dieser Beziehung auch Platon bis jetzt der Laxheit und Unsittlichkeit seiner Grundsätze angeklagt wird, ja *selbst Sokrates* noch von allen Seiten verdächtigt wird. Von *seinem* Standpunct aus geht Stallbaum auch zu weit; denn wenn die Polemik in der Rede doch mehr gegen die *jungen Lysianischen Redner* des Jahres, 389, gerichtet wäre, wozu hat er denn den alten verdienten Bürger Lysias der Päderastie verdächtig zu finden? Auf den Charakter des *wirklichen* Lysias und die eben berührte Frage werde ich im folgenden III. Abschnitt zurückkommen. Das Hauptargument gegen Stallbaums Auffassung bleibt das auf der vorhin geschilderten Natur des Erotikos beruhende, dass Lysias nicht in *eigner* Person redet. Warum tadeln jene Ankläger des Lysias nicht den Platon zuerst? Spricht er ja doch in der

---

dem Besuch bei einem Schlemmer, Verschwender u. s. w. d*en Besucher selbst* als der Verschwendung u. s. w. verdächtigt darthun zu wollen. Dass der greise Sokrates mit jüngeren Athenern zu einer Hetäre geht, deren nackte Formen jene sehen wollen, daraus wird man nicht schliessen dürfen, dass ihn ein ähnliches Motiv dahin führte. Er zeigt sich im Gegentheil dort als ein *gewaltiger Verkündiger* seines sittlichen *ἔρως* durch Wort und Verhalten, so viel man aus Xenophons fragmentarischem und verfälschtem Bericht sehen kann. (Mem. III, 11).

Person des Sokrates recht epicuräisch den Satz aus (256, c): „Die Päderastie sei unter gewissen Umständen zu entschul„digen, der *sparsame Genuss* nicht ganz zu tadeln, besonders „wenn dauernde Freundschaft folge, ja ein besseres Loos „nach dem Leben sei der Lohn der Liebe.“ Wie entschuldigen Hermann und Stallbaum diesen und manchen andern Satz im *Antrittsprogramm* des *40jährigen* Platon bei der Gründung seiner *Akademie?* Als Milderung des früheren strengen Urtheils nach Analogie seiner Gesinnungsänderung in Bezug auf die Demokratie, auf Perikles? Das wäre doch nicht möglich, da dann der ältere ernste Platon unsittlicher gewesen wäre, als der Platon, der den Protagoras und den Lysis schrieb. [1]) Wie sie nun dem Platon jenen Satz mitten in einer Rede, in der sie eben des Platon *eigene* und höchste Ideen und *Grundsätze* ausgedrückt finden, nicht zum Vorwurf machen, so dürfen sie auch nicht den Inhalt des Erotikos auf Rechnung des *persönlichen* Charakters des Lysias bringen, *gesetzt,* dieser Inhalt hätte den Zweck gehabt, einen schönen Knaben zum χαρίζεσθαι im Sinne der Päderastie zu verleiten. Auch *dann* würden die Sentenzen der Rede den Charakter dessen, der sie ausarbeitete, nicht mehr verdächtigen, als die naiven, aber cynisch unverschämten Bekenntnisse des trunkenen, allen sittlichen Banden hohnsprechenden Alcibiades auf den Charakter desjenigen einen Schatten werfen, der den Alcibiades so durchschaute, so sprechen lassen konnte, so vortheilhaft doch und im Grunde als unbescholten in Beziehung auf das muliebria pati und nur in der Trunkenheit seine frechen Entwürfe früherer Zeit bekennend ihn darstellte, um eben die *Reinheit* seines Ideals, des *selbst* von einem *Alcibiades bewunderten Sokrates,* desto heller glänzen zu lassen.

---

[1]) Wenn dagegen der Phädros ein bei Sokrates Lebzeiten geschriebenes Jugendwerk ist, so kann man sagen: „Sokrates selbst behandelte die mit diesem Laster Behafteten verschieden, (Mem. I, 2, 30; I, 3, 8 ff.); es gab darunter solche vielleicht, die tapfer, treue Freunde etc. waren, die er darum in allen diesen Beziehungen lobte. Der junge Platon hatte nun an jener Stelle im Dialog den *lebenden* Sokrates vor Augen.“ Hiermit ist zu vereinigen die folgende *näher liegende* Erklärung. Sokrates nennt seine Rede einen mythischen Scherz mit einem Theil Wahrheit. Sein *wahres erstrebenswerthes Ziel* sittlicher Bildung malt er mit glänzenden Farben. Aber eine passende Nebenfigur hebt die Hauptfigur im Bilde. Solche Nebenfigur bildet die *erwähnte Classe* von Freunden, die gross sein mochte. Weil es eine Rede ist, legt Platon dem *Sokrates* ihr *relatives* Lob in den Mund, statt in einem dialektischen Gespräch ihnen dasselbe zu concediren oder einen trunkenen Alcibiades, einen halbberauschten Aristophanes es aussprechen zu lassen.

Uebrigens haben wir vorhin gesehn, dass der Inhalt des Erotikos gar nicht diesen *angenommenen Zweck* hat. Ein zweites Argument gegen Stallbaums Annahme liegt darin, dass der von *Platon* gegen Lysias *ausgesprochene* Tadel alles andere trifft, nur nicht eine sinnliche Neigung der niedrigsten Art. Wir werden dies nachher genauer erörtern. Nur an Einer Stelle macht Sokrates *sich* und dem Phädros den Vorwurf, dass sie so ohne Schamgefühl *geredet* hätten, als ob sie, unter Seeleuten aufgewachsen, keine *freie* Liebe (*ἐλεύθερον ἔρωτα*) gesehn hätten, (243, c). Es liegt mit Rücksicht darauf, dass Sokrates seine Rede mit schamhaft verhülltem Haupte und ungerne vorgetragen hat, ein zwiefacher Tadel in jenen Worten: a. dass Phädros vor Sokrates, und dass Lysias *selbst* in der Schule ohne Schamgefühl *solche* Rede über die Knabenliebe nur *vortragen* konnte, und b. dass der Redner sich auf den *Standpunct* der *gewöhnlichen* Athener herablassen mochte. Dieser *letzte Tadel* geht durch das ganze Gespräch, bildet den Kern seiner Polemik gegen Staatsmänner, Redner, Rhetoren und ihre Theorien. Es heisst von diesen allen, sie rechneten darauf, der Meinung der Menge, den *Mitsklaven* zu gefallen, während die göttliche Dialektik nach Wahrheit und Gottgefälligkeit trachte, nach oben sehe und strebe. Allein auch die wahre philosophische Beredsamkeit muss auf die Seelen derer sehen, die sie mit dem Wort überreden, (nicht überzeugen wissenschaftlich), will. Der Tadel trifft also nicht den Lysias allein, noch seine Redekunst als solche, sondern diese nur, insofern sie auf den Charakter der Athener sehen muss, und, statt über Gott, Geist, Gutes und Wahres zu handeln, es mit einem sterblichen Interesse zu thun hat. Mit dem sittlichen Charakter des Lysias hierüber hinaus hat der Tadel nichts zu thun. Von dem *ersten Vorwurf* kann ich den Lysias nicht frei sprechen. Aber zu beherzigen ist wohl, dass, soviel ich bis jetzt sehe, Platon der erste Hellene ist, der den Grundsatz aufstellt, man solle über Knabenliebe nicht einmal sprechen[1]), ohne sich zu schämen und zu verhüllen. Doch werden wir später sehen, dass er diese Maxime von Sokrates, seinem Lehrer und beobachteten Vorbild, vielleicht (!) annahm. Uebrigens sind es im *Symposium nur* der betrunkene Alcibiades und der spottende, derbe Komiker Aristophanes, die jenen Gegenstand berühren, während *hier Sokrates* (!) verhüllt[2]) eine

[1]) Vergleiche übrigens die Nachricht über Charondas, Arist. Pol. 7, 15, 7.

[2]) Uebrigens ist auch die Art, (dass Sokrates selbst vorhersagt, er werde sich das Gesicht bedecken, um nicht zu erröthen und in der

lange Rede über die Knabenliebe hält und auch nachher öfters mit wenig verblümten Worten auf dies Thema zurückkommt. Es geht dem jungen Platon, dem unfertigen, ungesetzten Charakter mit seinem Grundsatz, ganz wie dem von ihm reproducirten Phädros, der im Augenblick, wo er es von sich weist, wie die plebeischen Komiker, eine Plattheit (φορτικόν τι) zu sagen, gerade in der Weise der Komödie mit einer sogenannten „Retourkutsche" erwidert, (236, c, 228, a), oder wie es seinem Sokrates geht, wenn er sich und Phädros durch Sophokles, Antiphon und Perikles, (268, d, bis 269, b), ermuntern lässt, die rohe und plumpe Weise der Sophisten in den Erwiderungen zu meiden und eine musische, milde Urbanität sich anzueignen, dennoch etwas derbe den Lysias (279, a) in den *Abgrund* stösst, den Isokrates in den Himmel hebt. Im Uebrigen sind im Erotikos viele schwebende und dunkle d. h. nicht concret bezeichnende Ausdrücke, welche zu wählen nicht gerade Platonisches Schamgefühl, aber der Stellvertreter dieses sittlichen Gefühls, der Geschmack den Lysias bewegte, abgesehn von den rhetorischen Motiven.

Die eigentlichen Argumente, mit denen die Gegner Schleiermachers ihre Ansicht stützen, sind folgende:

1. „Wäre der Erotikos echt, könnten Lysias Freunde dem „Platon vorwerfen: Du tadelst die Rede, aber mache erst „eine solche." (Hermann, Gesammelte Abh., S. 1—21). Diesen Vorwurf konnten sie nicht machen; denn es folgen ja zwei von Platon gemachte, bessere Reden und dann eine recht deutliche, in guter attischer Sprache geschriebene Kritik mit mancher stilistischen Studie. Das Argument ist aber, davon abgesehn, zu spitzfindig und nichts beweisend. Wenn sie unecht gewesen wäre, hätten dieselben Freunde ja mit gleichem Recht sagen können: „Solche Rede hat Lysias nicht „geschrieben. Du tadelst ja dein gefälschtes Machwerk."

2. „Wäre er echt, aber aus Lysias Jugendzeit, so könn„ten die Lysianer sagen: Jener Standpunct ist ein von Lysias „längst überwundener. Dein Tadel trifft Lysias nicht mehr." (Hermann a. a. O.). Was konnten sie sagen, wenn der Erotikos eine Platonische Nachahmung im vergröberten Stil Lysianischer Jugendarbeiten mit einer gegen junge Fortsetzer jenes Stils gerichteten Spitze wäre, wie Hermann meint? Was vom vorigen, gilt auch von diesem Argument.

Rede stecken zu bleiben: 237, a), zu bemerken; sie ist jedenfalls ein Zeichen der Unbeholfenheit des Autors, der das Gesehene noch nicht adäquat und naturgemäss auszudrücken vermag.

3. „Hätte Platon eine wirkliche Arbeit des Lysias her-„genommen, so hätte er sich selbst von vornherein eine „*Beschränkung* auferlegt, indem er sich an ein gegebenes, „möglicherweise für seine Zwecke nicht geeignetes Exemplar „gebunden hätte.“ (Hermann a. a. O.; Stallbaum, Vorr. S. 62). Hermann und Stallbaum müssten consequenter Weise dann auch annehmen, dass das Epigramm auf den Phrygier Midas von Platon verfasst sei, da es eine recht passende Anschauung dessen, was getadelt wird, liefert, (Phädr. 264, d). So weit gehn sie nun nicht. Aber da alles, was am Erotikos getadelt wird, (Mangel der Definition im Anfang, der Disposition, der logisch-nothwendigen Folge der Theile, Mangel an idealen, rein sittlichen Motiven statt der *Nützlichkeitsargumente*, an erhabenem Schwung u. s. w.), auch an jeder *echten* Rede des Lysias noch jetzt zu tadeln wäre und vom Dionys von Halikarnass zum Theil getadelt worden ist, wie wir sehen werden, so muss man doch zugeben, dass eine Jugendarbeit und ein Paradigma einer gerichtlichen Rede oder Demegorie nicht nur möglicher, sondern höchst wahrscheinlicher Weise dieselben Mängel und, da der abgerissene Anfang bei einer oratio ohne Weiteres nicht zu tadeln ist, dieselben Eigenschaften haben musste. Es wird auch von Hermann und Stallbaum übersehn, dass Platon die *Sprache* des Erotikos nicht nur nicht tadelt, sondern mit Phädros in vollem Ernste lobt, (234, d, e), und dass er in der That sich *beschränkt* gefühlt hat und mit seinem gegebenen Exemplar willkürlich verfährt, wie es sein Zweck erfordert. Platon selbst sagt, er wisse wohl, Lysias bilde sich auf den Inhalt des Erotikos nicht viel ein, rühme sich nicht, wie ein Gorgias, das Neueste und Erhabenste über sein Thema gesagt zu haben, sondern habe es nur auf das rein *Rhetorische* abgesehn. Dennoch wird die Rede als eine sophistische *Abhandlung* oder ein sophistischer *Vortrag* über die Liebe kritisirt und durch die zweite Sokratische Rede überboten. Eine *ähnliche Willkür* ist es ja auch, wenn Platon von unserer oratio verlangt, dass sie mit einer *Angabe* der Situation, einer Angabe über die redende Person, und demnächst mit einer *Definition* des ἔρως anfangen sollte, wie er in seinem Gegenvortrag, der ersten Sokratischen Rede thut. Recht passend wäre *dies* nur gewesen, wenn er statt einer oratio einen sophistischen *Vortrag* mit denselben Mängeln hergenommen oder verfasst hätte, der auf *wissenschaftlichen Inhalt* und *wissenschaftliche Form* Anspruch gemacht hätte, wie die Rede im Protagoras.

4. „Eine echte Rede eines andern wird in keinem andern „Dialog Platons gefunden. In den andern Dialogen, wie im „Symposium, ist es klar, dass Platon sich die Charaktere „der Personen im Zusammenhang mit seinem Plan denkt und „ihnen entsprechende Reden, die er selbst dem Inhalt und „der Form nach ersonnen hat, in den Mund legt. Wir hätten „mithin im Phädros einen Fall, der vereinzelt und ohne „Analogie wäre, wenn der Erotikos eine echte Arbeit des „Lysias sein sollte.“ (Hermann a. a. O. Stallbaum, S. 62.). Dagegen bemerke ich zunächst, dass in keinem andern Dialog so viele Reminiscenzen und wörtliche Citate aus Pindar vorzüglich, aus Homer, Sappho, Stesichoros, Prodikos, Empedokles u. s. w. gefunden werden und in einem andern Dialog durchaus keine *blos stilistische* Studien im Stile des Aesop, des Herodot u. s. w. zu entdecken sind. Denn blos stilistische Studien sind die Reden eines Agathon und Aristophanes im Symposium nicht zu nennen; beide vertreten ein *einseitiges* Moment der Liebe, die Idee der Liebe von einem Standpunct aus, der noch nicht der wahrhaft sittliche ist, und Inhalt und Form ihrer Reden sind Eins. Von dieser Seite aus betrachtet ist der Phädros von den andern Dialogen mehr oder weniger verschieden. Doch ist es nicht streng wahr, dass sonst nicht Fremdes von Platon in seine Dialoge aufgenommen wurde. In unserm Phädros finden wir noch das erwähnte Epigramm auf Midas, den Phrygier wörtlich citirt. Im Protagoras, einer Jugendschrift Platons, wird ein Gedicht des Simonides an Scopas *wörtlich* citirt, (239, b, ff.), und dann eingehend kritisirt. Fast kann man auch die Citate aus des Protagoras Schrift im Theätet (152, a, — 166) hierher ziehn. Einige dieser Citate sind unverkennbar wörtliche, und dass der Autor eine vor ihm liegende Schrift, die schwer zu verstehen ist und ihm keine Antwort geben will, (*ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγξατο*), kritisirt, ist an vielen Stellen angedeutet, (162, a, 161, c, 152, a). Es fehlt also an einer gewissen Analogie für unsern Lysianischen Erotikos nicht. Aber wie können Hermann und Stallbaum unsern Erotikos mit den Reden im Symposium vergleichen, mit denen kaum die zwei Sokratischen Reden zusammengestellt werden können? Im Symposium sind Agathon und Aristophanes charakterisirt, im Phädros tritt Lysias Person ganz in den Hintergrund gegen den vorlesenden Phädros; dort reden Agathon und Aristophanes selbst, hier wird ein Schulübungsstück vorgelesen; dort ist Inhalt und Form der Reden für den Charackter und *Standpunct* der Redenden bezeichnend, hier hat die Rede mit des Lysias Grundansicht

und Charakter nichts mehr zu thun, als dort die Rede eines Alcibiades mit dem Charakter des Platon. Die Analogie des Erotikos im Phädros mit jenen Reden ist also eine verschwindende.

5. „Die fingirte Vorlesung de scripto ist kein Beweis „der Echtheit. Ist die fingirte Improvisation des Protagoras „im gleichnamigen Gespräch nicht eine mit Sorgfalt und „Studium ausgearbeitete Rede des Platon? Der Theätet wird „dem Terpsion als eine Schrift des Euklid von einem Sklaven „vorgelesen: wer denkt daran, dass Euklid jenen Dialog „geschrieben habe?" (Hermann a. a. O. S. 12.). Die Berufung auf die improvisirte Rede des Protagoras gehört nicht hierher. Jedes Wort, das Sokrates in einem Dialog ausspricht, *erscheint* als ein improvisirtes und wird ihm doch nach vielem Studium von Platon in den Mund gelegt. *Ausdrücklich improvisirte* Reden sind die eben besprochenen des Symposiums. Das alles macht keine Schwierigkeit, da wir ebenso wenig versucht sind, eine in solcher Weise eingeführte Rede für eine wirkliche des Protagoras u. s. w. zu halten, als eine Rede des Sklaven, oder Creons in der Antigone für eine vom Dichter des Dramas nicht ausgearbeitete. Die Schwierigkeit im Phädros entsteht eben dadurch, dass mit Nachdruck und wiederholt geäussert wird, die beiden Reden des Sokrates seien eben solche improvisirte, in kurzer Zeit erfundene Autoschediasmata und mündlich gesprochen worden, der Erotikos aber ein mit Mühe und vielem Zeitverlust geschriebenes Schulübungsstück und werde aus einem Buch vorgelesen. Auch das Beispiel des Theätet passt nicht, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem Hermann es benutzen will. Die Unterredung zwischen Terpsion und Euklid ist eine Einleitung zum schon vollendeten Dialog, in welcher Platon sowohl *seine Art, zu arbeiten,* uns angiebt, als auch in Bezug auf *Methode des Studiums* uns Lesern manchen Wink giebt und vielfach antreibt. In andern Dialogen, dem Protagoras zum Beispiel, **erzählt** *Sokrates* selbst sein *früheres Gespräch* einem andern und ein Zwiegespräch mit diesem bildet die Einleitung. Im Phädon erzählt der *gleichnamige* Sokratiker dem Echekrates die von ihm *schon gewusste Unterredung* mit dem sterbenden Sokrates und liest sie nicht de scripto vor, so dass ein berechneter Gegensatz zum Theätet entsteht und wir *ermahnt* werden, unser Wissen *präsent* zu haben. Im Symposium und Parmenides halten **Apollodor** und **Antiphon** den in jenen Gesprächen niedergeschriebenen Vortrag vor einer *Mehrheit lernbegieriger Zuhörer* und zwar einen

Vortrag, den sie oft gehalten haben. Im Staat bildet eine **epische Erzählung** die Einleitung zum Gespräch. Von dieser letzten Einleitung wissen wir, dass nach Vollendung des eigentlichen Gesprächs an ihr gearbeitet wurde; von der Einleitung zum Theätet versteht es sich von selbst, dass sie später als das Gespräch geschrieben wurde. Wenn nun also in der Einleitung des Theätet gesagt wird, das folgende Werk sei eine in langer Zeit fertig gewordene, systematisch zusammenhängende Schrift des Euklid, und es dann dem Freunde vorgelesen wird, so wird keiner über die Ursache, das Wesen und den Zweck dieser Fiction, also auch keiner über den Autor der folgenden vorgelesenen Abhandlung in Zweifel sein. Diese Fiction aber mit der fingirten Vorlesung im Dialog selbst zu vergleichen, ist fehlerhaft. Es wäre gerade, als wenn man das im Protagoras aus dem Gedächtniss citirte Gedicht des Simonides mit dem vom Antiphon erzählten Gespräch des Parmenides zusammenstellen wollte. Wie man hier nicht daran denken wird, das Gespräch des Sokrates und Parmenides und die logische Deduction des letztern für echt zu halten, so zweifelt umgekehrt keiner, dass das citirte und kritisirte Gedicht im Protagoras ein Simonideisches ist. So verhält sich auch unsere Vorlesung des Erotikos zu jener des Theätet. Einen Vergleich unserer Vorlesung und der Kritik des Erotikos mit den theils wörtlichen Citaten aus dem Buche des Protagoras im Theätet würde man sich dagegen gefallen lassen. Dann hätte aber Hermann nachweisen müssen, dass Platon dort nicht mit einem echten geschriebenen Buch des Protagoras es zu thun habe. Nun lässt aber Platon gar keinen Zweifel darüber obwalten, wo er es mit den Worten und Gedanken des unverständlichen Buchs zu thun hat und wo er seine, dort nicht geschriebenen, Platonischen *Consequenzen* zieht. Nur in Einem Punct lasse ich Hermanns Vergleich als passend gelten. Wenn in der Einleitung zum Theätet auf eine folgende Vorlesung einer abgeschlossenen Abhandlung hingewiesen wird, so ist diese Abhandlung eben vorher vom Schreiber jener Einleitung fertig ausgearbeitet. Ganz so erscheint unser Erotikos als ein fertig geschriebenes Buch. Gleich im Anfang lange vor der Vorlesung wird auf den Inhalt und Charakter desselben hingewiesen, und lange nach der Vorlesung wird Phädros nochmals aufgefordert, das Buch herzunehmen und den Anfang wörtlich vorzulesen. Der Verfasser des Dialogs scheint im letzten Fall ganz zu vergessen, dass er in seinem Dialog den Erotikos ebensowohl abgeschrieben

hatte, als die zwei Sokratischen Reden, dass Sokrates und Phädros ebensowohl den vorgelesenen Erotikos gehört hatten und im Gedächtniss behalten mussten. Stets erscheint der Erotikos in einem von dem niedergeschriebenen Dialog gesonderten zweiten Exemplar, ebenso wie derselbe in der Einleitung als eine fertig geschriebene Rede besprochen wird, während die Sokratischen Reden nicht vor ihrem Erscheinen im Zusammenhang des Dialogs erwähnt werden und auch nachher auf sie nur als auf die eben mündlich vorgetragenen, nur im Zusammenhang des Dialogs vorkommenden vom Autor Rücksicht genommen wird. Von diesem Gesichtspunct aus würde der Vergleich Hermanns nicht für, sondern gegen seine Ansicht sprechen.

6. „Aber, sagt Stallbaum (Vorrede, S. 64), dass die „Rede geschrieben von Phädros mitgebracht wird, dass sie „vorgelesen und nachher als eine geschriebene untersucht „wird (de scripto explorata), ist ganz in der Ordnung, da „eine Untersuchung der Fehler des Lysias (de vitiis ipsius) „angestellt wird, mithin ein Werk desselben vorhanden sein „muss. Durch Festhalten dieser Fiction wird der dramati„schen Wahrscheinlichkeit entsprochen (quo major existeret „species verisimilitudinis). Wenn auch die Art und Methode, „wie dem Lysias die Rede zugeschrieben wird, von der „Weise anderer Gespräche abweicht (diversa sit), ist sie „doch keine ungewöhnliche oder merkwürdige (inusitata „aut mira) zu nennen, da sie klug erfunden ist (sollertissime „inventa) und der dramatischen Handlung des Dialogs ent„spricht (dialogi actioni convenientissima).“ Findet die Art, wie Platon hier seine eigne Dichtung als des Lysias echtes Werk erscheinen lässt, in einem andern Dialog keine Analogie, so ist sie natürlich eine inusitata und mira und von vornherein wird man dahin sich neigen, die Rede für eine echte zu halten.

Hatte nun Platon sich vorgenommen, uns die dramatische Illusion zu bereiten, als ob wir es mit einer *wirklichen* Rede und Schrift des *Lysias* zu thun hätten, so hat er dies freilich mit grosser Consequenz, sehr vielen Mitteln verfolgt und erreicht. Aber eine dramatische Illusion und Schilderung als solche, besonders wenn manches Ueberflüssige, hier und da ein bedeutungsloses Ausmalen der Scenerie zu entdecken ist, würde ein Zeichen der Jugendlichkeit sein und wie die Schilderung des Spazierganges auf die Geburtszeit des Protagoras und nicht des Phädon, Symposium und Parmenides führen.

Es fragt sich also, welchen Zweck diese bereitete Illusion

hat, und ob die angewendeten Mittel zu diesem in der rechten Relation und Proportion stehen, die dramatische Consequenz in der actio sich mithin leichter durch des Erdichters Berechnung erklären lässt, als durch die Annahme, dass Platon um 406 eine *wirkliche Rede* des Lysias *vorgefunden* habe. Der Zweck dieser Fiction ist nach Stallbaum nun der, dass eine Erörterung der Fehler des Lysias angestellt werde (de ipsius Lysiae vitiis). Auch Susemihl glaubt, (S. 215), dadurch, dass eine wörtliche Vorlesung einer geschriebenen Rede statt einer Relation und Reproduction des Phädros eintrete, werde erreicht, dass der eigentlich principielle Gegensatz des Sokrates gegen Lysias und nicht gegen Phädros gerichtet erscheine. Beide Schriftsteller aber widersprechen sich, da sie an einer andern Stelle Hermanns Ansicht acceptiren, welcher die Polemik nicht gegen den Lysias selbst, sondern gegen die Nachäffer einer von ihm um 388 längst überwundenen Richtung gerichtet sein lässt. Ueber den principiellen Gegensatz gegen die Person des Lysias habe ich schon gesprochen und werde öfters auf diese Hypothesis zurückkommen.

Aber ist es nicht sonst des Platon Gewohnheit, die Personen, deren intellectuelle, sittliche und stilistische Fehler Sokrates bekämpfen und beurtheilen soll, mit ihm in unmittelbarem Verkehr darzustellen? So erscheint im Protagoras schon der Sophist vor und mit dem Sokrates redend. In solchem Verkehr erscheinen Gorgias, Polos, Kallikles, Thrasymachos im Staat, und es ist dies Platons Methode in allen übrigen Dialogen. Denn Susemihl kann auf die Polemik gegen den Protagoras im Theätet nicht sich berufen, weil es dort um das Verständniss des wirklich Protagoräischen Buches sich handelt, während unser Erotikos eine freie Dichtung des an kein gegebenes Exemplar gebundenen Autors sein soll. Die Polemik des Sokrates gegen Ansichten, Grundsätze und Sprache einer Person ist entweder eine ausgesprochene, wie die gegen Protagoras im Protagoras, gegen Gorgias, Thrasymachos, Theätet im Theätet u. s. w., oder sie ist eine stillschweigend geübte, wie im Symposium. Denn auch hier wird gegen die Sprache, Gesinnung und die Ansicht eines Agathon polemisirt, indem seiner Rede die des Aristophanes gegenübergestellt wird, des Sokrates Rede aber in Form und Inhalt über beide sich erhebt. Warum, muss man nun Hermann und Susemihl fragen, verfuhr Platon nicht nach seiner gewohnten Methode im Phädros, wenn die Spitze der Polemik gegen des Lysias Person gerichtet werden

sollte, zumal diese Methode die natürlichste und dem Zweck entsprechendste war?

Es wird gerade das Entgegengesetzte von Platon errreicht. Phädros erscheint als ein emsiger Bücherleser, trägt die Bücher mit sich ins Freie, lernt sie auswendig, lernt aber eben deswegen nicht, das Geschriebene verstehn, verständig beurtheilen und anwenden. Von diesem Gesichtspunct aus ist dieser ganze Charakter im Dialog aufgefasst, wie ich später zeigen werde. Gegen diese mit dem todten Studium des Geschriebenen verbundenen Fehler ist die Hauptpolemik des Sokrates gerichtet und es gelingt demselben, den Phädros vom Vorzug der dialektischen Unterredung zu überzeugen, wie im Theätet den Jüngling vom Satze, dass Wahrnehmung nicht Wissenschaft sei. Ebenfalls gelingt es dem Sokrates, den Phädros von dem geistesträgen bisherigen Treiben und Auswendiglernen von Büchern abzubringen, wie, nach den Memorabilien (IV, 2), Euthydem von einer ähnlichen Verkehrtheit abgebracht, in manchem Platonischen Dialog eine analoge Bekehrung bewirkt wird. Die Spitze der Polemik ist also gegen die Person des ausführlich charakterisirten Mitunterredners gekehrt. Diese Wendung wurde aber dadurch möglich, dass Phädros mit einem *geschriebenen* Buch erscheint und es vorliest.

Wenn nun für den von Stallbaum und Susemihl vorausgesetzten Zweck es unpassend und der Analogie anderer Gespräche widersprechend war, statt den Lysias selbst vorzuführen, eine todte Schrift desselben vorlesen zu lassen, so wäre es für den von mir angenommenen Zweck der Vorlesung mit ihrer Introduction zwar einerlei gewesen, ob die Rede vorgefunden oder von Platon erdichtet wurde; da es für diesen Zweck, der ein Theil des ganzen Zwecks unserer Unterredung ist, einerlei war, wie der Inhalt der Rede beschaffen war, wenn nur in der Begeisterung für denselben des Phädros Verkehrtheit und Kritiklosigkeit deutlich hervortrat. Aber es wäre von Platon reine Verschwendung seiner Zeit und seiner Kraft gewesen, einen Erotikos erst selbst zu dichten, dann eine Vorlesung desselben zu fingiren und dabei alle *Einzelheiten* so ausführlich zu malen und so consequent festzuhalten, dass er, selbst wo er zuletzt auf den Erotikos zurückkommt (262, e, 263, e), weder vergisst, noch unbemerkt lässt, dass Phädros denselben geschrieben in der Hand habe. Er fordert jenen noch zweimal auf, den Anfang vorzulesen, und während diese überflüssige Wiederholung statt hat, vergisst der Autor, dass er Sokrates den

Anfang schon zweimal hat hören lassen, und dass wir Leser ihn zweimal beim Phädros gelesen haben. Das Ueberflüssige der zweiten Vorlesung des Anfangs (263, e) scheint Platon auch selbst gefühlt zu haben, indem er (263, d) Sokrates als ein Motiv dafür angeben lässt, dass er sich beim Phädros auch nach seiner *eignen* Rede erkundigt. Jedenfalls sind diese zwiefachen Wiederholungen, die vorhin erwähnten Bezeichnungen des Erotikos im Gegensatze zu den Sokratischen Reden (ὁ ἐκ τοῦ βιβλίου ῥηθεὶς λόγος u. s. w.), und manche überflüssige Einzelheit, auf die man nur geführt wird, wenn man eine gegebene fremde Rede wirklich vor sich liegen oder sich ausdrücklich vorgenommen hat, die fingirte Situation ganz realistisch treu auszumalen, am leichtesten zu erklären, wenn wir annehmen, dass der Erotikos eine echte Arbeit des Lysias ist und Platon sie vor sich liegen hatte. Ich werde nachher noch zeigen, dass Lysias solche Erotikoi vor 403 geschrieben hatte, die Athenische Jugend um 406 geschriebene Bücher im Freien und auf der Flotte mit sich führte, dass Sokrates oft mit einem Jünger eine Schrift durchlas, kritisirte und bedeutende Stellen sich merkte und auch das kritiklose Lesen und Auswendiglernen geisselte, und ich glaube, dass die Annahme, Platon habe im Erotikos einmal eine fremde Rede seiner Erstlingsarbeit wörtlich einverleibt, dadurch wahrscheinlicher gemacht werden wird.

7. „Es ist folgerichtig (consentaneum) anzunehmen, dass „der Erotikos von Platon geschrieben ist, da die Sokratischen „ja seine Dichtungen sind." (Stallbaum, S. 63.). Aber sie werden ja vom Autor aufs Entschiedenste einander entgegengesetzt.

8. „Die Aehnlichkeit der Sprache im Erotikos mit dem „Stil der wirklichen Reden des Lysias ist eine Folge des „dramatischen Talents, welches Platon ja auch bei der Nach- „ahmung des Gorgias, Protagoras, Agathon, Aristophanes „in deren Reden bewährt habe." (Hermann a. a. O., Stallbaum, S. 63.). Schon Steinhart ist versucht anzunehmen, dass Platon, seiner sonstigen Weise zuwider, „irgend einen „misslungenen rhetorischen Versuch des Lysias wörtlich und „unverändert aufgenommen habe." Er bemerkt, dass „ein „Gorgias, Protagoras und andere Sophisten und Rhetoren bei „der schärfsten Charakteristik doch mit einem Hauch des „Platonischen Geistes belebt wären, wovon im Erotikos nichts „zu verspüren sei." (S. 74.).[1])

---

[1]) Steinhart verlässt den richtigen Weg, wenn er fortfährt: „Aber „der Fall ist hier (im Phädros) doch ein anderer, da es nicht darauf

Dies ist in der That die richtige Ansicht. Die Sprache ist keine *Idealisirung*, weder Verschönerung, noch Verzerrung des Lysianischen Stils im *Geiste der alten Komödie*, sie ist auch nicht eine *Idealisirung* in dem Sinne, dass nur das *Typische* und *Charakteristische* eines Schriftstellers *einheitlich* erfasst, begriffen und nachgeahmt, das Zufällige und Unbezeichnende, [wie stereotype Phrasen (*καὶ μὲν δή*), Wörter, Wendungen], nicht nachgeahmt wird, sondern ist die Lysianische Sprache ihrer ganzen Realität nach. Dies werde ich nachher zu beweisen haben. Für den Charakter des Alcibiades ist es zum Beispiel nicht bezeichnend, sondern eine gleichgültige Zufälligkeit, dass er lispelte, das ϱ wie λ aussprach (Wespen 44—46), wenn man nicht annimmt, dass er mit einem Naturfehler in origineller Weise kokettirte oder die Eigenthümlichkeit sonst mit einer charakteristischen Geisteseigenschaft zusammenhing. Wenn diese Annahme in Bezug auf Alcibiades aber weder in der *Wirklichkeit* begründet war, noch von dem *ungebundenen, philosophischen Dichter* als Motiv geltend und deutlich gemacht würde, (was bei Aristophanes offenbar der Fall ist), und ein Schauspieler träte dennoch in einem Drama als lispelnder Alcibiades auf, so wäre das keine Idealisirung, Verzerrung, Karrikatur zu nennen, sondern eine rein realistische Copie des wirklichen Alcibiades, in welcher auch jene beziehungslose Zufälligkeit ohne begreifbares Motiv nachgeahmt wäre. So verhält es sich auch mit dem Erotikos, da schwerlich ein Motiv für Nachahmung der Lysianischen Conjunctionenverbindung, *καὶ μὲν δή* zum Beispiel, angegeben werden kann. Der Erotikos verhält sich zu einer Rede des Agathon u. s. w. im Symposium, wie eine ängstlich treue Copie zu einer dichterisch-philosophischen Nachahmung, in welcher Einheit und verstandene Beziehung herrscht, nichts unverstanden ist und stört. Die schon besprochene Studie im Stil des Herodot liefert uns ein Beispiel, wie Platon einen Schriftsteller nach-

---

„ankam, Ansichten des Lysias darzustellen (nimmt Steinhart anderswo „doch mit seinen Vorgängern an!); denn gewiss war die in dem „künstlichen (von Platon angeblich möglichst treu copirten) Uebungs-„stücke ausgedrückte Ansicht und Handlungsweise (?) nicht die eigene „jenes Redners (aber warum nicht? Und dennoch wird eine Polemik „gegen des Lysias Lebensweise und Grundsätze angenommen!); es „kam nur darauf an, die Form seiner Reden in möglichst (warum?) „treuer, wenn auch (dennoch?) im Geiste der alten Komödie etwas „verzerrter, übertriebener Nachbildung wiederzugeben, um so ein „recht grelles Bild der falschen Rhetorik aufzustellen.“

ahmte, als er den Phädros schrieb; die Einleitung zur ersten Sokratischen Rede, besonders der Schluss der Definition, zeigt, wie Platon damals in wenigen Worten die Hauptzüge des Gorgianischen Stils wiederzugeben vermochte, während doch in jeder Form, in dem Thema und den Grundgedanken der sprachbeherrschende *Attiker* und der gewaltige *Dialektiker* überall nicht zu verkennen ist.

Aber konnte Platon nicht den Stil des Lysias copiren? Die dramatische Fähigkeit, die dazu erforderlich war, fehlte ihm nicht; auch bemerkte er bei seinem philologisch-kritischen Studium die eigenthümlichen Bedeutungen der Wörter bei den verschiedenen Schriftstellern und ihre sonstigen Eigenheiten, wie wir aus dem Protagoras lernen; endlich wissen wir, welche Mühe ihm die Einleitung zum Staat selbst in Bezug auf die Wortstellung im Satze verursacht hat, und im Phädros erzählt er (276, d), er bringe seine ganze Zeit, wo er nicht beim Sokrates sein könne, mit dem Spiel des Schreibens und der Uebung seiner *δύναμις* in diesem dichterischen Spiel, (*παιδιὰν τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν μυθολογοῦντα*), hin. Aber eben dort fügt Platon hinzu, er zeichne die wirklich vorgefallenen Unterredungen, die vielleicht verändert aus seiner andersgearteten Seele hervorgehen, auf zum Andenken für sich und andere Dialektiker und so, dass der Anblick der Früchte seiner Musse ihm Freude bereiten könne. Platon thut diese Aeusserung sowohl in Bezug auf den materiellen Inhalt, als auf die Form seines Dialogs. Natürlich wird man die Stelle nicht so verstehen, als ob Platon behaupte, aus einem Herodot in einsamer Lectüre oder gemeinschaftlich mit Sokrates keinen fruchtbaren Gedanken herausgefunden und keinen schönen Satz behalten zu haben. Unser Phädros würde diese Interpretation widerlegen. Platon bezeichnet aber deutlich sowohl die Art, wie den Zweck seiner reproducirenden Nachahmung. Man wird in jeder Beziehung die Nachahmung des Gorgianischen dithyrambischen Schwulsts mit Platons Angabe vereinigen können, da sie nicht nur keine unfreie, unselbständige Nachbildung, sondern lehrreich und schön zu nennen ist. Eine gewissenhaft treue Copie des Lysianischen Stils, wie ein Fälscher sie braucht, ein ganz unselbständiger, kritikloser Schüler aus dem auswendig Gelernten, wenn ein glücklicher Zufall es so fügt, ohne Verständniss und Verdienst sie zusammenstoppelt, lässt sich mit dieser Angabe des Platon so wenig, als mit seiner Praxis in diesem und in andern Gesprächen vereinigen.

Endlich verräth Platon eine ganz singuläre Stellung zum Erotikos, wenn er sagt, (264, e): „Diese Rede besitzt noch „Vieles, (*συχνὰ παραδείγματα*), was man beobachten kann, „um daraus zu lernen; nur möge man es nicht nachahmen.“ Unter diesem Vielen, was Platon zu erörtern sich verpflichtet fühlt, aber, um Phädros nicht zu verletzen und nicht vom Thema abzukommen, übergeht, müsste auch die Sprache sein und um so nothwendiger, als, nach Hermann und seiner Parthei, es Platon bei seiner Nachbildung hauptsächlich darauf ankam, die sprachlichen Fehler des Lysias und der Lysianer nachzuweisen. Obgleich es bei diesem Plan nun sonderbar wäre, dass in einem durch und durch von Kritik der rhetorischen Stilistik und Sprache belebten Gespräch gerade eine ausgesprochene Kritik des fehlerhaften und absichtlich mit diesen Fehlern versehenen Erotikos nicht vorgefunden würde, zumal an der ersten Sokratischen Rede der dithyrambische Schwulst, (*οὐκέτι πόῤῥω διθυράμβων φθέγγομαι* 238, d), und der epische Schwung und Anlauf, (von 241, b an; *ἤδη ἔπη φθέγγομαι*: 241, e), an der zweiten allgemein die dichterische Sprache getadelt wird, (*τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισὶ... εἰρῆσθαι*: 257, a), so wäre doch eine solche stillschweigend tadelnde Kritik, die Platon uns Lesern zu finden und auszusprechen überlassen hätte, nach Analogie des Symposiums wohl erklärlich. Aber es ist dies im Phädros gerade nicht der Fall. Phädros und Sokrates verständigen sich darüber, (234, d, e), dass in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck am Erotikos nichts zu tadeln sei. Wenn Susemihl (S. 217) an dieser Stelle einen Tadel unter der Einkleidung eines ironischen Lobes ausgesprochen findet, so fürchte ich, dass er den Griechischen Text nicht gelesen, oder die Bedeutung der Wörter *σαφῆ*, *στρογγύλα*, *ἀκριβῶς ἀποτετόρνευται* nicht genau in Verbindung mit dem, was am Erotikos getadelt wird, erwogen hat.

9. „Lysias war der Anfänger der Rhetorik, wie sie im „Erotikos nachgebildet ist. Als er aufhörte, setzten Jüngere „diese Richtung fort. Um 388 galt Lysias, obgleich er jenen „Standpunct längst überwunden hatte, dem Platon als Ver-„treter derselben. Ja des Lysias ehemaliges Treiben erschien „demselben in grösseren idealeren Zügen. Gegen die um „388 in diesem Treiben befangenen Redner, gegen die ganze „Richtung mit allen Fehlern und gegen den Lysias von „ehemals ist die Polemik im Phädros gerichtet, nicht gegen „die Person des bewährten gerichtlichen Redners. In diesem „Sinne ist denn der Erotikos gedichtet. Derselbe umfasst

„alle Fehler jener von der Philosophie verlassenen Rhetoren, „sowohl was die Gemeinheit der Ansichten, Grundsätze und „Motive, als was den Charakter des Satz-, Periodenbaus und „des sprachlichen Ausdrucks betrifft." (Hermann, a. a. O.; Plat. Phil., S. 517, Anm. 553, 554, 555; Stallbaum, Vorr. S. 62, 63). Steinharts schliessliche Hypothese lernten wir in der Anmerknng zum 8. Argument kennen. Dass Susemihl Hermanns und Stallbaums Ansicht acceptirt, sagt er selbst freilich ausdrücklich. Wir lesen aber auch folgende Sätze bei ihm: „Sobald man nur eine so ins Einzelne gehende „Nachahmung annimmt, dass Platon einen ähnlichen Ein„gang einer wirklich lysianischen Liebesrede, wenn auch „nicht gerade den Worten nach, wiedergiebt, verschwindet „Krisches Bedenken in Bezug auf den Anfang. (S. 216). — „So steht denn durchaus nicht abzusehen, warum nicht eine „in dieser speciellen Weise nachgebildete Rede dem Platon „ganz dieselben Dienste, als eine wirklich lysianische hätte „leisten sollen. (S. 217). — Indessen kann damit (dem „Dringen auf wirkliches Vorlesen des gegebenen Buches) „auch eben so gut (nicht die Echtheit eines wirklichen, „nicht karrikirend nachgebildeten Werkes, sondern) nur an„gedeutet sein, dass die Nachbildung sich auf das Aller„getreueste der wirklichen Weise des Lysias anschliesse. „(S. 215)." Was bleibt bei solchen Annahmen von Hermanns Annahme übrig? Es ist hierbei nur belehrend und erfreulich zu bemerken, wie durch Krisches Arbeit die Anhänger Hermanns wider ihren Willen gezwungen werden, ihre Position aufzugeben. Die Schleiermachersche Position muss doch mit einem richtigen, *glücklichen* Blick vom Autor eingenommen sein. Uebrigens ist mit der Widerlegung des vorhergehenden Arguments, wenn sie mir gelungen ist, auch dies letzte Argument für Hermanns Annahme widerlegt.

Ich werde nun die Eigenthümlichkeit des Erotikos selbst genauer zu betrachten haben. Dabei kommt es hauptsächlich darauf an, das festzustellen, was Platon an der Rede *tadelt* oder *lobt*. Inwiefern dies Loben und Tadeln passend und angebracht ist und wie weit dasselbe sich von den wirklichen Reden des Lysias aussagen lässt, haben wir zu prüfen. Was von Platon nicht in ausgesprochener Weise, sondern durch Gegenüberstellen seiner anders gestalteten Reden *corrigirt* und *kritisirt* wird, muss mit Vorsicht festgestellt werden, da ja in diesen Sokratischen Reden schwülstige, epische, lyrische, Empedokleische Stellen vorkommen, die in offenbar übermüthig epideiktischer Laune vom Platon geschrieben sind

und ausdrücklich getadelt und als Spielerei bezeichnet werden. Solche Stellen enthalten unmöglich eine rügende *Censur* der *reinen*, nüchternen Prosa des Erotikos, oder doch nur eine *relative* in dem Sinn, dass Platon zeigt, wie weder ein Lysias, noch Empedokles, noch Gorgias oder Prodikos für *seinen* Stil massgebend sein werden. Sappho, Anakreon, Pindar, Homer, Aesop und Herodot verbieten ihm dies, wie er mit grosser Wahrheit von diesen *Vorbildern* seiner Sprache (*τῆς ἀρχαίας γλώττης, ᾗ κέχρηται Πλάτων*, im Gegensatz zur *Ἀττικὴ γλώττη* des Lysias, wie zum *ὄγκος* des Gorgias: Dionys de Lysia. c. 2, 3, und epistola ad Pomp., c. 2) im Phädros sagt. Was an jenen Stellen erreicht wird, ist dies, dass Platon zeigt, wie er die Kunst eines Gorgias und Polos nicht nur durchschaut, sondern die Sophisten auf ihrem eigenen Gebiete ohne Mühe übertrifft, wenn er will. Die Polemik in den Sokratischen Reden ist also gegen diese, zur Zeit (d. h. von 410—406) in Athen gegenwärtige Sophisten, Rhetoren und ihre Schüler gerichtet, wie sie ja an andern Stellen im Phädros auch ausdrücklich und mit grosser Schärfe kritisirt werden. Um zu zeigen, dass dasjenige, was Platon am Erotikos tadelt oder lobt, eben echt Lysianische Eigenthümlichkeit ist, werde ich die Angaben des Dionys von Halikarnass über den Lysianischen Charakter citiren. Diese Charakteristik desselben ist ja wahr und objectiv gehalten, seine Angaben sind von derselben Beweiskraft, wie eine reiche Zahl von Citaten aus allen Lysianischen Reden, da sie eben ein bündiger, deutlicher Ausdruck für die Anschauung der Einzelfälle sind. Wo Platon es absichtlich, wie wir vorhin sahen, dem Urtheil der Leser überlassen hat, die Eigenheiten des Erotikos zu entdecken, haben wir dies zu versuchen und für den Lysianischen Charakter dieser Eigenheiten ist das Urtheil des Dionys wiederum unsere Richtschnur. Wo endlich ganz individuelle besondere Zeichen der Echtheit im Erotikos sich zu erkennen geben, wird es nöthig sein, diese Echtheit mit Citaten aus den erhaltenen Reden des Lysias zu beweisen.

Von Platon wird zunächst hervorgehoben, dass das Thema eine recht sophistische Fassung bekommen hat: Lysias stelle dar *πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν, οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ, ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο καὶ κεκόμψευται· λέγει γὰρ ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι.* (227, c). Lysias war ein Schüler des Tisias; auch fand er in Athen eine grosse Vorliebe für frappante Wendungen und Spitzfindigkeiten, die von den Sophisten entzündet, in den Gerichten

und Versammlungen genährt, von einem Euripides, (*ἐπυλλίων Εὐριπίδου, ῥηματίων δικανικῶν*: pax. v. 532, 534), wie seinem Tadler Aristophanes (Frösche v. 1100 ff.; Wespen 1010 bis 1014) im Theater ausgebildet wurde. Aus jener Zeit und Schule ist es zu erklären, warum in manchen Reden desselben Argumente gefunden werden, die allzu gesucht, übertrieben spitzfindig und sophistisch erscheinen, (gegen Agoratos, 90, 86 u. 87). Bei Dionys heisst Lysias *εὑρετικὸς ὢν μηδείς*, was er besonders *περὶ πὰς παραδόξους ὑποθέσεις* zeige, (c 15).

Als ein hiermit zusammenhängender Fehler des Erotikos wird es von Platon betrachtet, dass Lysias nicht in eigner Person rede und dennoch nicht angebe, welcher Person solche Worte zukämen, (237, b, 243, c). Sokrates corrigirt diesen Fehler am angeführten Ort. Ich habe aber bereits bemerkt, dass unser Erotikos ein Schulübungsstück im Stil der gerichtlichen oder politischen Redekunst ist, er daher von diesem Tadel nicht getroffen wird. Jene Gewandtheit, sich in die Rolle und Lage der zu vertheidigenden Personen zu versetzen und aus ihrem Charakter heraus das möglichst Vortheilhafte zu sagen, (*διανοουμένους ὑποτίθεται χρηστά, ἐπιεικῆ, μέτρια τοὺς λέγοντας*), ist nach Dionys, (c. 7 u. 8), eine Haupttugend des Lysias. Dass *diese Gewandtheit* von Sokrates bei seiner Angabe über die schlaue Verstellung dessen, dem seine Rede in den Mund gelegt wird, charakterisirt und angedeutet wird, ist klar; nur darf man, wie ich schon dargethan habe, diese eingeführte Figur nicht ganz für eine Charakterisirung des Lysias halten. Lysias ist ja kein Päderast, und gegen seine sittliche Persönlichkeit polemisirt Platon nicht. Die Beziehung jener schlauen Verstellung auf des Lysias erwähnte Gewandtheit wird zum Theil dadurch gerechtfertigt, dass nach dem Phädros die praktischen Redner und Staatsmänner in ihren Reden ganz auf die Meinungen des Volkes eingehen, dabei ihren Zweck verfolgen und ihre Kunst eine Kunst des Verstellens und Betrügens ist.

Verbunden ist mit diesem Tadel ein anderer: dass über den angeredeten Knaben vom Lysias gar nichts angegeben sei. (A. a. O.). Da der Knabe im Schulübungsstück die Rolle der Richter, des Raths oder des Demos vertritt, so wäre eine Angabe über denselben so wenig angebracht, als eine Angabe über die Person des Richters in einer Rede vor demselben am Orte wäre. In einer wirklichen Rede müssen wir aus den hervorgehobenen Motiven, den geltend gemachten Interessen u. s. w. herauslesen, wie der Demos beschaffen war, mit dem es Lysias oder Demosthenes zu thun hatte.

Der vollkommenste Redner muss eben nach dem Phädros neben rednerischer Anlage, Uebung, dem Besitz der Kunst und einem schnellen instinctartigen Urtheil über die Natur der Angeredeten auch die Philosophie der Seele und des Wahren inne haben, um stets mit Sicherheit das gute und wahre Ziel zu erreichen. (271, d, ff.). Nach den späteren Gesprächen, (Euthydem, Staat), ist für dieses Fach die höchste Wissenschaft, die ja nur für die eigentlichen Philosophen und obersten Staatsdirectoren zugänglich ist, nicht erforderlich, aber Urtheil über die Angeredeten ist den Rednern unbedingt nothwendig, weil derselbe darnach die anzuwendenden Mittel berechnet, oder lieber findet. Seine Rede richtet sich also nach dem Charakter seines Publicums und dieser ist aus jener zu erkennen. Hat nun Platon nicht erkannt, an wen der Erotikos gerichtet ist? Er äussert 243, c: „Er und Phädros hätten geredet, als wären sie unter Matrosen „gross geworden und hätten eine edle Liebe nicht kennen „gelernt; ein Edler, der zu einem Gleichartigen Liebe hege, „würde nimmer sie anhören und ihnen beistimmen.“ Der schöne Knabe, an den Sokrates die zweite Rede richtet, scheint nach der Bemerkung des Phädros, [1]) (243, e), offenbar eine Umwandlung zu erleiden, d. h. ist ein *anderer*. Nach Platon ist also der im Erotikos fingirte Knabe ein angehender Jüngling aus dem Kreise der gewöhnlichen Bürger. Der Redende will ihn vor der Gefahr schützen und richtet seine Rede ein nach dem Standpunct des Knaben. [2])

---

[1]) Sokrates frägt (243, e): *ποῦ δή μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον;* Phädros antwortet: *οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ.* Diese sicherlich *schwierige* Stelle wird von den Interpreten nicht erörtert. Sie könnte heissen: **a.** Ich, Phädros, bin stets dein Zuhörer, wenn du nur mir es möglich machst. **b.** Der junge Zuhörer (ganz allgemein: Phädon, Isokrates, Platon u. s. w.) fehlt dir nie, wenn du nur willst. **c.** Der wirkliche, in dieser Palinodie gefeierte und angeredete **Gott** Eros (257, a: *αὕτη σοι, ὦ φίλε Ἔρως*) ist für deine Anrede allenthalben präsent. (Cfr. Memor. I, 1. 19; I, 4, 18 u. 19:). **d.** Die eigne *ψυχή* ist der stets präsente Knabe, der die gottesfürchtige Palinodie und Warnung hören muss. (Diese ist ja beobachtetes Object des reflectirenden Sokrates, ein *θεῖον;* 230, a; ein *μαντικόν τι:* 242, c; beim Menschen ihrer wahren *φύσις* nach auch der wahre, beflügelte Eros: 246, ff.; Memor. II, 6, 22. — Mit diesem *θεῖον* ist des Sokrates wirkliches *δαιμόνιον* nicht zu verwechseln: 242, b). **e.** Ich, Platon, bin stets bei dir, falls du nur willst. (Platon redet selbst durch den Mund des Phädros. Es wäre eine Bitte an den *lebenden* Sokrates, sich ihm mehr zu widmen.)

[2]) Hiernach wäre Steinharts Kritik zu beurtheilen (S. 73): „Will- „kürlich und unnatürlich (ist ein Schulübungsstück immer!) ist es

Es ist an den eben citirten Stellen der Tadel ausgesprochen, dass Lysias im Erotikos den Standpunct der gewöhnlichen Athener, (τῶν ἐν ναύταις που τεθραμμένων, οὐδένα „ἐλεύθερον“ ἔρωτα ἑωρακότων), des Atheners, der nicht γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος sei, einnehme. Es ist dies ein allgemeiner, auch sonst im Phädros ausgesprochener Tadel, der die damalige Redekunst überhaupt treffen soll. Inwiefern auch die Kunst des gepriesenen Perikles, (270, a, 279, a, b), und des philosophischen Rednerideals, (271, d, bis 272, b), die ihr Publicum mit rhetorischen, auf die Meinungen der angeredeten Seele (τὰ δόξαντα, τὰς δόξας) berechneten Mitteln zu ihren Ideen erziehen und überreden (ψυχαγωγία διὰ λόγων, πειθώ) sollen, diesem Vorwurf nicht sich entziehen können, haben wir schon erörtert. Auch bemerkten wir bereits, dass Platon sich ausdrücklich dagegen verwahrt, als ob er den Inhalt für des Lysias von ihm selbst für unübertrefflich gehaltene Ansicht über die Liebe halte und den sittlichen Charakter desselben deswegen gar angreifen wolle. [1]) Aber ist das Urtheil über den Erotikos

„schon, dass die ganze auf rhetorischen Stelzen einherschreitende „Rede an einen Einzelnen (-Demos, Rath!). einen Knaben (das „Thema verlangts!) und noch dazu ein blosses Phantasiebild (Dionys „nennt solche Rede eine μετὰ παιδιᾶς geschriebene!) ohne alle in„dividuelle Färbung gerichtet ist. Dadurch erhält sie sogleich den „Charakter eines schlechten Schulübungsstückes (ist sie!), wobei es „auf nichts als auf eine gewählte Phraseologie (auch auf *advocatische* „*Heuristik!)* ankommt.“

[1]) Man könnte doch zunächst nur einen Tadel des Phädros darin finden, der im Gegensatz zum Lysias den Inhalt gar für vortrefflich und würdig hält, (234, e ff.). Ferner würde des Sokrates Tadel auch ihn selbst, so gut wie den Lysias, treffen. Denn in der ersten Rede wiederholt er doch nur, was Lysias gegen die Päderastie sagt, um zu zeigen, wie dasselbe sich in besserer Ordnung *(διάθεσις)* und ohne Wiederholung sagen lasse. (235, c,—236, a). Platon sagt dies ausdrücklich, (236, a), und auch, dass eine zweite Rede πρὸς τῇ διαθέσει eine lobenswerthere εὕρεσις zeigen solle, d. i. einen Inhalt aufweisen solle, der schwer zu finden, leicht zu übersehn *(χαλεπά, μὴ ἀναγκαῖα εὑρεῖν)* sei, der nicht auf der Oberfläche liege und jedem beliebigen Schriftsteller zu Gebote *(ὁ φαυλότατος συγγραφεύς)* stehe. Wie sehr man im Dunkeln tappen wird, wenn man dies nicht festhält, zeigt Steinharts Aeusserung über den Inhalt der ersten Sokratischen Rede (S. 78, 79): „Im Erotikos sind die gewöhnlichen sittlichen Be„griffe, namentlich der der Tugend, auf den Kopf gestellt, fehlt aller „philosophische (aber in wiefern?) Geist; in der ersten Sokratischen „ist schon ein Anfang von Philosophie (aber nur in der *διάθεσις*!), „ist der Standpunct jener der verständigen Reflexion (nicht im Eroti„kos auch?), der richtigen Meinung, herrscht ein Dualismus zwischen „Sinnlichkeit und Verstand, Seele und Leib, Gutem und Angenehmem

von dieser Seite denn gerechtfertigt? Die Stelle 233, c, d, im Griechischen und mit Griechischen Augen zu lesen und die daselbst angegebenen *τεκμήρια φιλίας (!) πολὺν χρόνον ἐσομένης, φιλίας ἰσχυρᾶς* zu prüfen, muss dem Leser überlassen bleiben. Auf den Gedanken, dass der Redner es auf einen gemeinen Sinnengenuss, ein päderastisches *χαρίζεσθαι* abgesehn habe, kann man im Grunde gar nicht verfallen. Es wird hier eben die interesselose *Hellenische* Freundschaft und Liebe, wie sie zwischen Eltern und Kindern stattfindet, empfohlen, jene Liebe, die Platon, 241, e, unbesungen lässt. Dass diese Hellenische Liebe dem Platon nicht genügt, ist deutlich. Seine ideale, *überhellenische* Freundschaft vereinigt den jungen Freund mit dem gleichartigen alten durch das Band desselben überirdischen idealen Ziels, des Glaubens an ein überirdisches seliges Dasein und des Bewusstseins einer unendlichen, absoluten Gebundenheit an die „Wahrheit", d. i. das göttliche Wollen und Sein, so dass selbst Eltern und Verwandte, (255, a, b), hinter dem Freund zurückstehn müssen. Diese ideale, fast christliche Auffassung der Freundschaft und Liebe hindert uns nicht, in Bezug auf jene Stelle des Erotikos die Angabe des Dionys über den wirklichen Lysias gelten zu lassen: *ὁμοίως τοῖς ἰδιώταις διαλέγεσθαι δοκῶν πλεῖστον ὅσον ἰδιώτου διαφέρει* (c. 3); *πεποίηται αὐτῷ τοῦτο τὸ ἀποίητον* (c. 8); *διανοουμένους ὑποτίθεται χρηστὰ καὶ ἐπιεικῆ καὶ μέτρια τοὺς λέγοντας* (c. 8); *ἐν τοῖς περὶ τὰς παραδόξους ὑποθέσεις πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἐνθυμήματα λέγει* (c. 15). Der Platonische Tadel trifft den Erotikos nicht schlechthin, sondern nur relativ, wenn man auf den Standpunct Platons sich stellt. Schlechthin würde er den Erotikos nur treffen, wenn wirklich der Päderastische Genuss Zweck des Redenden wäre. [1]) Diese Annahme aber

„(wie?), wie solcher noch im Gorgias Platons eigne Ansicht ist, (totales „Missverständniss des Gorgias!), u. s. w." Die ähnliche ratiocinatio sine ratione bei Susemihl (S. 221 unten, 222) mag der Leser selbst prüfen.

[1]) Steinhart [S. 63—65]: „Der Erotikos schildert eine Ansicht, „die eine Stufe unter dem ganz der Sinnenlust hingegebenen Treiben, „wie Kallikles im Gorgias es [etwa nicht nüchtern berechnend?] an„greift, die gemeinste des kalten, selbstsüchtig berechnenden, nach „leidenschaftslosem [ohne *ἐπιθυμία?* wie wäre es zu denken?] Sinnen„genuss jagenden Verstandesmenschen; einen Grundsatz, der die „menschliche Natur noch mehr entwürdigt, als die roh sinnliche „Leidenschaft entwürdigt, da er Lust nicht um Liebe, sondern um „Lohn begehrt [und die roh sinnliche Leidenschaft?]." Die weitere Erörterung und die ebenso widerspruchsvolle Charakteristik der ersten Sokratischen Rede bleibe der Lectüre überlassen. [Cfr. a. a. O. S. 74].

beruht, wie wir sehen, auf einem groben Missverständniss dieser und der ersten Sokratischen Rede. Derselbe Platonische Tadel gilt in dieser relativen Weise auch in Bezug auf die wirklich echten Reden des Lysias, den wir auch in unserm Erotikos wiedererkennen.

Es ist nur ein Anhang zum vorigen Tadel, wenn Platon in der Weise eines Sophisten dem Lysias vorwirft, er habe beim Lobe der Freundschaft (Nichtliebe) und dem Tadel der Päderastie (Liebe) nichts Neues, nichts Besonderes und Schwieriges vorgebracht; es verstehe sich ja, dass man nicht unterlassen könne *τὸ φρόνιμον* der Freundschaft *ἐγκωμιεῖν*, *τὸ ἄφρον* der Päderastie *ψέγειν* (235, e, ff.). Er fügt hinzu. er (Sokrates, Platon) habe sogar bei Sappho, Anakreon und einigen Schriftstellern andere Angaben über die Liebe gefunden, die sowohl reichhaltiger, als erhabener seien, (*παρὰ τὰ εἰρημένα-ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια*: 235, b, c).[1])

---

[1]) Steinhart sagt [S. 75]: „Sokrates führt die fremden Ströme, „aus denen er die erste Rede herleitet, auf die Lyriker Anakreon und „und Sappho zurück.“ Er findet dies seltsam genug, weiss aber doch einen Grund dafür anzugeben. Susemihl [S. 217]: „Sokrates leitet „die bei der ersten Rede sich äussernde Erfindungsgabe aus fremder „Quelle, von den sinnlichen Erotikern, Anakreon oder Sappho her, „und ebenso die Begeisterung nicht von den wahrhaften Musen, son- „dern nur von den schreihälsigen, *λίγειαι*. [Aber *λίγειαι* ist in der „Sprache der Griechen Epitheton der wahrhaften Musen und des „*lieblichen* Zaubertons der Cikaden!]“ Dies ist eine so unbegründete Angabe, wie wenn Stallbaum sagt, [Vorr. S. 95]: De vulgari quidem amore sicubi verba facit, sese simulat extrinsecus a nymphis aliisque diis locorum tutelaribus concitatum esse; de coelesti autem amore dicturus orationis suae causam [?] a daemonio repetit. Kurz darauf fügt Stallbaum hinzu: sese a daemonio suo monitum esse ait, ut deo digniora in medium afferat. Das Letzte ist wahr. Das Dämonium wird Veranlassung [causa] zur zweiten Sokratischen Rede und Platon lässt dasselbe nicht nur den Sokrates *abhalten*, davonzugehn [*ἐπίσχειν ἀεὶ*], sondern im Widerspruch damit auch den *Inhalt* dessen, *was* er sofort zu thun hat, *angeben*. Dieser Widerspruch entsteht daher, weil der junge Philosoph das Wesen des Dämoniums noch nicht im *vollen Ernste begriffen*, den alten Sokrates *noch* nicht *verstanden* hat oder im geistreichen *dialektischen Scherz* das wirkliche Dämonium mit der *ψυχή*, die ja auch ein *θεῖον* ist, *μανθάνει, μάντις, μαντικόν τι* ist, [242, c], nicht gerade verwechselt, sondern unter *Einen* Begriff bringt. Er mochte im letzten Fall den *wirklichen* Sokrates vor Angen haben. Xenophon Mem. I, 3, 8: *τοιαῦτα περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων*. IV, 1, 1 u. 2: *παίζων οὐδὲν ἧττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει. πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ'ἦν οὐ τῶν τὰ σώματα πρὸς ὥραν, ἀλλὰ τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος*. Hiervon haben wir einen Beweis in dem Colloqium mit der Hetäre, III, 11. Er spielt in dialektischer Weise mit *seinem* Begriff vom Eros und dem *gewöhnlichen*.

Ich muss hier wiederholen, dass die Schärfe dieses Tadels nicht gegen den Lysias selbst, der nach Platons eignen Worten, (234, e ff.), sein Uebungsstück nicht von diesem Gesichtspunct aus empfahl, sondern gegen den kritiklosen Phädros gerichtet ist, der die Sappho, den Anakreon, die Geschichtschreiber (συγγραφεῖς) Herodot und Thucydides vergisst, dagegen von jeder neuen Erscheinung, wie die Sophistenschüler von ihrer theuer erkauften, geheimen Schulweisheit, stets im Superlativ spricht. Im Uebrigen verhält es sich mit diesem Tadel Platons, wie mit dem vorhergehenden. Eine *wirkliche Rede* im Rath, Gericht und in der Ekklesia hatte es mit einem realen Fall und Zweck zu thun, nicht mit der Auffindung eines höchsten neuen Princips, am wenigsten eine gerichtliche Rede. Unser Erotikos ist aber ein Paradigma und Uebungsstück im Stil solcher Rede. Die rednerische, advocatische Heuristik hat nach Dionys, (c. 15), erst die Gesichtspuncte zu finden (στοιχεῖα), wie *τὰ πρόσωπα, τὰ πράγματα, αὐτὰς τὰς πράξεις, τρόπους καὶ αἰτίας αὐτῶν, καιρούς, χρόνους, τόπους, τὰς ἑκάστου τούτων διαφοράς* u. s. w., *ἄχρι τῆς εἰς ἐλάχιστον τομῆς*, und dann, was in Bezug auf alle diese Puncte zu sagen ist. Dionys vindicirt dem Lysias in dieser Beziehung eine ausserordentliche Erfindungsgabe (*εὑρετικὸς τῶν ἐν τοῖς πράγ-*

Nicht alle verstanden ihn und hielten, wie er selbst, die *beiden grundverschiedenen* Begriffe auseinander, wovon uns Xenophon manches Beispiel liefert und was leicht erklärlich ist. Xenophon selbst hat seinen Gottesbegriff so wenig, wie seine Aeusserungen über den Geschlechtsgenuss, verstanden. Sokrates Vorsatz und Absicht war es auch gar nicht, seinen Jüngern sofort deutlich zu sein, seine durch *dialektische* Arbeit ihm deutlich gewordenen *Begriffe*, wie *dogmatische Sätze*, den Schülern zu überliefern, ihnen *eignes Arbeiten*, Sichverwundern, schlaflose Nächte, ruhelose Tage, [Phädros 251, e, ff.], eignes Denken und Finden zu ersparen. Diese seine Thätigkeit wird von Platon im Sophisten *ἡ γένει γενναία σοφιστική* genannt. [230 bis 231, c]. Ein Beispiel derselben ist die Behandlung des Euthydem [Mem. IV, 2]. Die ihn nicht verstanden, nannte Sokrates *βλακοτέρους* [geistesträg und dumm]. [a. a. O. 40]. — Veranlassung ist also das Dämonium bei Platon, aber nicht causa, fons, unde oratio repetitur. Die *erste* Rede wird eine des *Phädros,* die *zweite* eine des *Stesichoros* genannt, [244, a]; *beide* sind aber ein Werk der *begeisternden Nymphen* und des *Pan,* [263, d, 265, a—c, 278, b, 262, d, 241, e, 237, a, 238, d]. Von Herleitung der ersten Rede von den genannten Erotikern steht im Phädros kein Wort. Die *διάθεσις* derselben bietet keinen Anhaltspunct für diese Hypothese, noch weniger der Inhalt, die *εὕρεσις*. Dagegen hat die zweite Rede manches der Sappho Nachgebildete, [z. B. 251, c—e], und glaube ich darin die beste Widerlegung jener Auffassung und Hypothese zu finden.

μασιν ἐνόντων λόγων, ὧν μηδείς); er übersieht nicht, dass Lysias bietet, was *οἰκεῖα πάνυ καὶ ἀναγκαῖα τοῖς δικανικοῖς λόγοις καὶ παντὶ ἀληθεῖ ἀγῶνι* ist, (c. 6), er besonders *ἐν τοῖς δικανικοῖς ἀγῶσι* sich auszeichnet und auch da eher fähig ist, *τὰ μικρὰ, παράδοξα, ἄπορα εἰπεῖν καλῶς ἢ τὰ σεμνὰ, μεγάλα, εὔπορα δυνατῶς.* Eine solche Heuristik, wie Lysias nach Dionys sie besitzt, hat auch der Verfasser des Erotikos gehabt und zwar eine specifisch advocatische. Jene Heuristik, die Platon durch Phädros gezwungen wird, in der Rede zu suchen, ist nicht darin zu finden, noch zu suchen.

Hiernach wird man schliessen können, wie die drei Vorwürfe des Sokrates, die seiner ersten und der Lysianischen Rede gemacht werden, zu verstehen sind: ,,a. Es wird der ,,Eros irrthümlich nicht als ein Göttliches, ein Gutes (*θεῖόν* ,,*τι*) begriffen; b. Es ist eine komische Einfalt (*εὐήθεια* ,,*ἀστεία*), dass die Reden Anspruch darauf machen, etwas zu ,,sein (*σεμνύνεσθαι ὥς τι ὄντε*), ohne Einen gesunden Ge- ,,danken (*ὑγιὲς*) oder Eine Wahrheit (*ἀληθὲς*) zu enthalten; ,,c. Sie können nur Lob unter der unwissenschaftlichen Menge ,,(*ἀνθρωπίσκους τινάς*) ernten, die betrogen werden.“ Wie diese Vorwürfe nur vom höchsten Sokratischen Standpunct aus ,(der von Platon als ein erstrebter und einzig erstrebenswerther im Phädros, doch ohne die Trauer und wehmüthige Erinnerung an die Gerichte, wie im Theätet, [172, d ff.], geschildert wird), gelten können und insofern die wirklichen Lysianischen Reden, welche auf wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch machen, auch treffen, brauche ich nach dem Gesagten nicht weiter zu erörtern. Ich möchte nur beiläufig auf den Mangel jener Trauer, (der subjectiv, nicht blos vom Gesichtspunct der Wissenschaft aus motivirten Feindschaft gegen die Athenischen Gerichte), und auf die an jener Stelle, (242, e, 243, a) gebrauchten starken Ausdrücke aufmerksam machen.

Wir haben bisher Platons Vorwürfe, die speciell gegen den Inhalt des Erotikos gerichtet sind, alle, wie ich glaube, erörtert und fanden, dass dieselben auch den wirklichen Reden des Lysias mit demselben Rechte gemacht werden könnten.

Von den Vorwürfen, die gegen die Disposition, *διάθεσις*, vorgebracht werden, ist der erste, dass die Rede mit denselben Worten anfange, mit denen sie schliesse. (264, a). Wir haben gesehn, dass in mancher der erhaltenen Reden des Lysias Anfang und Schluss in ähnlicher Weise gleich-

lautend sind. Darin nun, dass der Anfang des Erotikos an eine eben vollendete Vorlesung einer schriftlich abgefassten Klage (*ἀκήκοας*) oder eines Antrages (*ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν τούτων γενομένων*) anknüpft, erkannten wir, dass der Erotikos ein möglichst treues Paradigma einer wirklichen oratio judicialis oder civilis sein soll. Gleichwohl lässt Platon die hierin gegebene Erklärung und Rechtfertigung ausser Acht, obwohl er sie erkennt. Es war ja sein bewusster *Plan,* die geschriebene oratio als eine wissenschaftliche *Abhandlung* zu betrachten und zu kritisiren. Dazu wird Sokrates nach der dramatischen Motivirung durch die *besondere* Auffassung des eigenthümlichen Themas von Seiten des Phädros getrieben. Dass die Absicht des *Lysias* eine *andere,* als die ihm in solcher Weise unterstellte, gewesen sei, darüber äussert sich Platon ganz bestimmt, (234, a). Diese ganze Argumentation berechtigte uns nun zu dem Schlusse, dass Platon eben durch die *Eigenthümlichkeit* einer vorgefundenen Rede *beschränkt* gewesen sei, aber die Schranke in bewusster Absicht durch eine willkürliche Auffassung des Objects, wie der Plan des Dialogs es forderte, durchbrochen habe, und dass der Erotikos ein echt Lysianisches Werk, nicht eine Platonische Dichtung sei. [1])

---

[1]) Krische gelangt zu diesem Schlusse, weil: a. „der Eingang der „Rede mit einer früheren, zu demselben Knaben gesprochenen sich „in Beziehung setze, während die Beziehung für den Dialog gleich-„gültig zu sein scheine; b. es auffällig wäre, dass Platon es für eine „genügende Kritik des Erotikos halte, wenn er nach einer zweimali-„gen wörtlichen Vorlesung des von ihm erdichteten Anfangs auf „dessen Fehler, [dass er *τελευτή* sei], hinweise, obgleich doch die „ganze Rede eine fehlervolle Nachbildung sei.“ Wie wir den ersten Grund als in unserer bestimmteren Auffassung enthalten und aufgehoben gutheissen, braucht blos bemerkt zu werden. Der zweite Grund Krisches fällt natürlich weg. Denn nicht nur hat Platon, wie wir eben nachweisen, noch vieles andere ausdrücklich am Erotikos getadelt, sondern die Sokratischen Reden enthalten eine *kritisirende Correctur* der Lysianischen angeblichen Fehler. Und an Einer Stelle empfiehlt Platon selbst den Lesern eine *weitergehende kritische Betrachtung* des Erotikos, [264, e]. Endlich würde der Mangel einer durchgeführten, ausgesprochenen oder nicht ausgesprochenen Kritik der *Fehler* nicht so sehr gegen eine Nachbildung sprechen, als das ernst gemeinte *Lob* des *sprachlichen* Ausdrucks, [234, d, e], es thut, während die Sokratischen Reden in *dieser* Beziehung theilweise getadelt werden, [238, d, 241, e, 257, a, 244, a, 237, a, b]. Susemihl bemerkt gegen Krische, [S. 216]: „Jene Bedenken verschwinden; denn der Erotikos „ist Nachahmung einer ähnlichen, wirklich Lysianischen Liebesrede „in specieller [!] Weise. Dieses Vorbild bezog sich im Anfang ent-„weder auf einen früheren Aufsatz [?] an denselben Knaben über des

Es wird das Fehlerhafte des Anfangs bestimmter darin gefunden, dass Lysias nicht mit einer etwaigen Definition seines Eros und Nichteros beginnt, dass er nicht, (263, d), *ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν ἔρωτα ἕν τι τῶν ὄντων, ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη.*[1]) Sokrates sagt corrigirend im Anfang seiner ersten Rede, (237, c): *περὶ παντός -- μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύεσθαι· εἰδέναι δεῖ περὶ οὗ ἂν ᾖ ἡ βουλή.* Er selbst giebt darauf *seine Definition* des Eros (*ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν ἄνευ λόγου = ὕβρις*), wie des Nichteros (*ἐπίκτητος δόξα λόγῳ ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου σωφροσύνη*: 237, e) und hält eine Rede gegen den Eros in *diesem* Sinne. Der Tadel Platons wäre natürlich im höchsten Grade gerechtfertigt, wenn der Erotikos eine *Abhandlung* über den Eros sein sollte. Ist

---

„Bittstellers persönliche [?] Verhältnisse, oder führte mit Uebergehung „des Persönlichen gleich mitten in die Sache [?] selbst hinein. Nachgeahmt wird nun der Anfang, um dem Lysias vorwerfen zu können, „er stelle das Persönliche vor das Allgemeine, [wo ist der Vorwurf „gemacht?], beginne damit, womit er hätte enden sollen [also das „wäre idem?]; dann um, nach dieser kurzen Hindeutung auf per„sönliche Verhältnisse, ihnen vor dem Beginne der ersten Gegenrede „in erzählender Form dieselben [wessen Verhältnisse?], wie sie wirk„lich sind, darstellen, den angeblichen Nichtliebhaber als den schlaue„ren und versteckteren sinnlichen Liebhaber entlarven zu können. „[Wozu? Als Tadel des sittlichen Charakters des Lysias oder des „Inhalts seiner Rede oder der *διάθεσις* derselben?]. Dies ist der Zweck „und die Bedeutung dieser im Anfang fingirten Situation, wenn sie „überhaupt einen Sinn haben soll. Eine in dieser speciellen Weise „treu ausgeführte Nachbildung leistete dasselbe, was eine echte Rede „hätte leisten können. Warum sollten wir also annehmen, dass Platon, „von seiner gewohnten Manier abweichend, eine wirklich echte Rede „seinem Dialog einverleibt hätte?“ Dies sind Susemihls Worte. De his nos quid dicamus? Sokrates, [242, e]: *ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθὲς σεμνύνεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκιμήσετον ἐν αὐτοῖς.*

[1]) Wenn Krische S. 104 sagt: „Während Platon fordert, was er „selbst zu Anfang der ersten Sokratischen Rede ausdrücklich bevor„wortet und befolgt hatte, eine Begriffsbestimmung, vermisst er diese „beim Lysias nicht nur nicht, [?], sondern findet [wo?] selbst Kunst „und somit Absicht in dem verfänglichen Eingange des Erotikos, „eines Aufsatzes, der das Unterste zu oberst kehre, blos um den Ge„liebten zu täuschen und zu fangen,“ so ist hier der Irrthum in der Interpretation Platons luce clarior. Die Worte selbst enthalten einen directen Widerspruch. Grund ist hiervon die angenommene *„Verstellung des rechnenden Päderasten Lysias.“* Uebrigens sind im Erotikos wohl *Widersprüche,* die aus dem Mangel an *Begriffen* entstehen. Das heisst nach Platon, 262, soviel, als: „Lysias vermag nicht zu „täuschen, besitzt keine Kunst darin; wird ja selbst getäuscht.“ Cfr. Seite 87, c.

derselbe aber eine *Rede*, die den Angeredeten zu einer Entscheidung *bewegen*, die Gründe darlegen, die vorausgesehenen Einwände widerlegen soll, so ist der Tadel, so weit er die *rednerische* Dispositionsweise betrifft, nicht am Ort. Eine Rede beginnt bei einem *ἀληθὴς ἀγών* nicht mit einer Definition. Dionys sagt mit Recht, (c. 17): „*ἄρξασθαι καλῶς* „*οὐ ῥάδιόν ἐστιν*, *εἴ γέ τις τῇ προσηκούσῃ χρῆσθαι* „*βούλοιτο ἀρχῇ καὶ μὴ τὸν ἐπιτυχόντα λόγον εἰπεῖν*. Nicht „das logisch Erste, sondern, was am Anfang zur Erreichung „des Ziels am meisten beiträgt, (*μᾶλλον ὠφελήσειε*), ist mit „Recht die eigentliche *ἀρχή τε καὶ προοίμιον* zu nennen. „Es gehört Talent und Gewandtheit dazu, den passenden „Anfang zu finden, und Lysias ist von allen *δεξιώτατος* „*καὶ χαριέστατος κατὰ τὰς εἰσβολάς*. Für alle Arten, welche „seitdem die Lehrbücher der Rhetorik (*τέχναι*) aufstellen „und die in der Praxis begründet sind (*τὰ πράγματα* „*βούλεται*), findet man bei ihm Beispiele. Es beginnt der „Redende mit einem Lob seiner selbst, oder einer Verleum- „dung des Gegners, oder einer captatio benevolentiae der „Richter u. s. w." Platons Tadel würde auch die gerichtlichen Reden des Lysias treffen. Dass ich umgekehrt nun auch nachweise, dass die zwei Sätze, welche die Einleitung des Erotikos bilden, Lysianisches Talent verrathen, wird man nicht erwarten. Es ist ja ein Schulübungsstück und Paradigma. Man könnte allenfalls es recht zweckmässig finden, dass er seinem Knaben gegenüber gleich auf das *συμφέρειν (ἄριστον!)* den Nachdruck legt. Zu loben ist die von Dionys hervorgehobene Kürze des Lysias auch hier. Denn die Einleitung ist mit dem Uebergang zur *μαρτυρία*, die sofort aufgenommen wird, weil die *διήγησις* wegfällt, absolvirt mit den Sätzen: *περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν γενομένων τούτων ἀκήκοας· ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σου τυγχάνω*. Wenn man die früher von mir citirten *εἰςβολαί wirklich* Lysianischer Reden vergleicht, wird man über den Lysianischen Charakter nicht zweifelhaft sein.

Von dem eben bezeichneten Standpunct ausgehend macht Platon auf Mängel des Erotikos aufmerksam, die *auch* vom Standpunct des *Rhetorikers* aus als Mängel zu betrachten sind, aber auch wirklich anderswo beim Lysias ebenso, wie im Erotikos, zu finden sind. Dionys sagt in Bezug auf die *διάθεσις* des Lysias, (c. 16): „*τάξει δὲ ἁπλῇ τινὶ κέχρηται καὶ τὰ πολλὰ ὁμοειδεῖ· περὶ τὰς ἐξεργασίας (τῶν εὑρεθέν-*

„των) ἀφελής τις καὶ ἀπερίεργός ἐστιν.[1]) οὔτε γὰρ προ-
„κατασκευαῖς, οὔτ' ἐφόδοις, οὔτε „μερισμοῖς", οὔτε ταῖς
„ἄλλαις τοιαύταις πανουργίαις εὑρίσκεται χρώμενος, ἀλλ'
„ἀπέριττός τις καὶ „ἐλεύθερος" καὶ „ἀπόνηρος" οἰκονομῆσαι
„τὰ εὑρεθέντα." In dieser Beziehung werden dem Lysias als mustergültig Isokrates und Demosthenes gegenübergestellt und empfohlen.[2]) Platons Vorwürfe sind nun folgende:

a. „Wie die Definition der Liebe, (*περὶ ἔρωτος ὅρον*), „der Anhaltspunct für die Untersuchung (*σκέψιν*) über ihren „Nutzen oder Schaden, (*ὠφέλεια, βλάβη*), versäumt wurde, „so fehlt auch die Theilung des Gesagten nach Begriffen, „(*κατ' εἴδη, ἄρθρα*)." 265, e ff., 237, c, d. Platon giebt dann in der ersten Sokratischen Rede ein Beispiel einer Theilung, wo die Theile einfach ohne Gewalt (*καταγνύναι μέρος μηδέν*) bestimmt sind. Es wird der Eros von dem Nichteros gesondert und dann seine Schädlichkeit geschildert in Bezug: 1) auf die *διάνοια*; (238, e — 239, c); 2) auf *τὸ σῶμα*; (bis 239, e); 3) auf die *κτῆσις*, wobei die Eltern u. s. w. als *κτήματα* aufgeführt werden; (239, e — 240 b); 4) auf die *ἡδονή*; (bis 240, e); 5) die Undankbarkeit des treulosen Liebhabers, wobei sein Abfall und seine Flucht schwungvoll und *episch* beschrieben wird. (241, a, b). Darauf folgt: 6) die bündige Recapitulation, (241, c), und 7) die Peroratio mit einem alles zusammenfassenden Gleichniss und einem nach Polos *τέχνη*, (267, c), gebildeten gnomologischen Vers als Schluss. Auch Lysias hat im Erotikos stets bestimmte Gesichtspuncte im Auge gehabt, *στοιχεῖα* jener Art, wie wir sie vorhin aus Dionys kennen lernten. Stellen wir sie zusammen: a. Undankbarkeit des abgefallenen Liebhabers mit ihren drei Ursachen, (231, a, b); b. Bedrohung der Neigung zum Knaben durch eine neue stärkere zu einem andern, (231, c); c. die eingestandene Unfreiheit und Krankheit (*νοσεῖν*) des Willens (*βούλονται*) beim Liebhaber, (231, d); d. Gefahr, bei der geringeren Zahl der Liebenden den Besten, der Liebe Würdigen nicht zu treffen, (d);

---

[1]) Das *ἀπερίεργος* versteht man, wenn es in anderer Beziehung z. B. von Demosthenes heisst, [c. 6]: *οὐχ οὕτως εὐτελῶς, οὐδὲ ἀφελῶς, ὥσπερ Λυσίας, χρησάμενος, ἀλλὰ περιέργως καὶ πικρῶς.*

[2]) De admir. vi dic. in Demosth. c. 51 u. de Isocr. jud. c. 12, wo es heisst, dass Isokrates *τῇ τάξει, τοῖς μερισμοῖς, τῇ ἐξεργασίᾳ*, sowie *κατὰ τὴν λαμπρότητα τῶν ὑποθέσεων*, durch *τὸ φιλόσοφον τῆς προαιρέσεως*, vor Lysias sich auszeichne *πλεῖον ἢ παιδὸς ἄνδρα.* Er lässt also Platons Urtheil auch in Bezug auf den Redner Lysias gelten ipsis verbis.

e. Furcht vor dem Gesetz der Sitte, (*νόμος*), da der eitle, eifersüchtige Liebhaber schamlos die Veröffentlichung nicht scheut, da der Verdacht überhaupt gleich rege wird, (232, a, b); f. die Eifersucht des Liebhabers hält die Reichen, die Gebildeteren u. s. w. fern oder die *φιλία* ist bedroht, (232, c, d); g. der Grund der *φιλία* ist *ἐπιθυμία τοῦ σώματος*, nicht zunächst *τοῦ τρόπου*; daher ihre Fortdauer nach dem Aufhören der Begierde nicht gesichert, (232, e); h. die Schmeichelei und Blindheit des kranken Liebhabers ist für die Besserung des Knaben nachtheilig, (233, a); i. der Liebhaber ist launig im Glück und launig im Unglück, (233, b); k. Verhältniss der erastischen Neigung dem Grad der Leidenschaft nach zur Elternliebe u. s. w., (233, d); l. das Bedürfniss und Verlangen des Liebhabers wäre für den Knaben nur ein Grund des *χαρίζεσθαι*, wie für den Gastgeber das Bedürfniss der Bettler ein Grund ist, sie einzuladen, (233, d, e); m. die Recapitulation, (233, e, 234, a); n. die Peroratio, enthaltend die Warnung, dass die Verwandten den erastischen Gefährten tadeln; die Ermahnung unter den Nichterasten eine Wahl zu treffen, (234, b, c); o. der Schluss: *ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημένα· εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παραλελεῖφθαι, ἐρώτα.* Bei dieser Angabe der Gesichtspuncte ist unerwähnt geblieben, dass der Nutzen der *σωφροσύνη* von ebenso vielen Seiten hervorgehoben wird, und dass dieses Lob Schritt für Schritt mit dem Tadel der erastischen Liebe (*φιλία*) verbunden und verschlungen ist. In dieser Disposition nun ist die Lysianische Weise nicht zu verkennen. Es werden Gesichtspuncte gesucht und diese werden gewonnen, indem der Redner vom Standpunct des Angeredeten einen Einwurf macht, eine neue Besorgniss u. s. w. äussert; auch eine Steigerung ist bezweckt; denn das unter k. angegebene Argument ist auch nach unserer Ansicht für die *σωφροσύνη* entscheidender, als die vorhergehenden und das unter l. angegebene soll offenbar den letzten Rest von Unentschiedenheit im Angeredeten zerstreuen. Um dies herauszufühlen, müssen wir nicht nur unsere Ansichten gefangen nehmen, sondern auch die Gedanken an den gesunden Sinn des Demosthenes, Platon u. s. w. zurückhalten und beherzigen, dass wir es mit dem klugen, aber mitunter zu spitzfindigen Attischen Advocaten zu thun haben, der vor 403 seine Schule gemacht hatte. Dass die Recapitulation gleich darauf folgt, lässt über die Intention auch kaum einen Zweifel zurück. Lysianisch ist also die Disposition, aber von einem leitenden Gedanken als Eintheilungsgrund kann nicht die

Rede sein, so wenig als wir die *μερισμοί, τάξις* (der *ἐνθυμή-ματα, εὑρεθέντα*) in den Lysianischen Reden zu loben haben. Platons Tadel ist gerechtfertigt.

b. „Es fehlt dem Erotikos die Klarheit, *τὸ σαφές.*" (265, d). Der Ausdruck *τὸ σαφές* bezieht sich hier nur auf den Inhalt und da beweisen die neuesten Auffassungen die Wahrheit dieses Urtheils.

c. „Der Erotikos enthält Widersprüche; *τὸ αὐτὸ αὑτῷ* „*ὁμολογούμενον οὐκ ἔχει.* (265, d)." Die ausführliche Platonische Interpretation lautet (237, c, 265, d): „Der Menge „ist verborgen, dass sie das Wesen eines Dinges nicht be-„greifen (*οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου = τὴν ἀλήθειαν =* „*οἷόν τε ἔστι καὶ ἣν δύναμιν ἔχει*); sie machen sich ohne vor-„hergehende Definition und Verständigung (*ὁμολογίᾳ θέμενοι* „*ὅρον*) an eine Untersuchung (*σκέψις*), deren Zweck ist, „zu rathen und zu belehren (*βουλή, διδάσκειν*). Die noth-„wendige (*ἀνάγκη*) und natürliche (*εἰκός*) Folge ist, dass „sie weder mit sich, noch unter einander übereinstimmen „(*οὔτε γὰρ ἑαυτοῖς οὔτε ἀλλήλοις ὁμολογοῦνται*)." Platon hat hierbei den Erotikos vor Augen. Ein Widerspruch ist es, wenn die Nichtliebe (*σωφροσύνη*) als rein (k) und ohne sinnliches Interesse (*δεῖσθαι*), mithin als positiver Gegensatz vom Eros aufgefasst wird, während an andern Stellen ihr scheinbar Werke des Eros beigelegt werden, sie selbst, als an sich mit dem Eros identisch, nur äusserlich und relativ unterschieden erscheint.

d. „Die Rede hat keinen nothwendigen Zusammenhang „(*ἀνάγκην λογογραφικήν*); der folgende Gedanke hängt nicht „mit dem vorhergehenden nach irgend einem Gesetz der „Nothwendigkeit zusammen, sondern erscheint als ein zu-„fälliger Einfall des Schreibers, der nicht eben ungeschickt „sich ausdrückt, (*οὐκ ἀγεννῶς τὸ ἐπιὸν εἰρῆσθαι τῷ* „*γράφοντι:* 264, b)."

e. „Die Rede ist verworren (*χύδην δοκεῖ βεβλῆσθαι τὰ* „*τοῦ λόγου*: 264, b)."

f. „Sie ist voll von Wiederholungen derselben Gedanken, „(235, a)."

g. „Sie ist ohne organische Einheit, hat keinen Kopf „und Fuss, keinen Anfang, keine Mitte, keinen Schluss in „der Weise, dass diese Theile unter einander und zum „Ganzen in dem passenden Verhältniss ständen, (*πρέποντ'* „*ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ;* 264, c)."

h. „Es lässt sich die Rede mit der Grabschrift des „Midas vergleichen, die sich auch rückwärts lesen lässt."

(264, d). Dass Platon hiermit im Scherz zu weit geht, deutet er selbst, (264, e u. a), an. [1])

Diese letzteren Vorwürfe gegen die *διάθεσις* im Erotikos sind vom Standpunct der Rhetorik ebensowohl, als von Platons dialektischem Standpunct aus gerechtfertigt. Es sind aber die gerügten Fehler, wie Dionys und schon eine oberflächliche Lectüre etwa der sonst interessanten erhaltenen Rede *ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου* lehrt, echt Lysianische.

Einige Vorwürfe, die mit der allgemeinen principiellen Polemik gegen das Halten, Schreiben und Lesen von Reden zusammenhängen, übergehe ich. Sie treffen ja auch die methodische Redekunst des wahren, philosophisch gebildeten *Redners,* der nicht, wie der Dialektiker, *belehren (διδάσκειν)*, sondern *überreden (πείθειν)* will. [2]) In allem, was hervorgehoben wurde, konnten wir aber nur Beweise für die Echtheit des Erotikos entdecken.

Mehr beweisende Kraft hat aber doch das *Lob*, welches Platon dem *sprachlichen Ausdruck* im Erotikos spendet. Hätte Platon den Erotikos erdichtet und im Stil des Lysias geschrieben, so müsste die Sprache auch von ihrer fehlerhaften Seite nachgeahmt sein. Dies nehmen Hermann und seine Nachfolger in der That an. Aber wenn Platon nun den fehlerhaften Inhalt tadelt, wie kommt es, dass er die fehlerhafte Form lobt? Wenn er dagegen die *Disposition* der ersten Sokratischen Rede, in der zweiten ausserdem den *Inhalt (εὕρεσις)* als *Wahrheit* in einem dichterischen Gleichniss (265, b) lobt, während er die Sprache der ersten als epischen, dithyrambischen Schwulst tadelt, die der zweiten nur

---

[1]) Steinhart sagt [S. 73]: „Ohne Eingang fällt die Rede mit der „Thür ins Haus und bricht plötzlich ohne Schluss ab, ja das Ende „könnte eben so gut, gerade wie bei der spielenden Grabschrift des „Midas, der Anfang sein und überhaupt kann sie ganz umgedreht „werden, ohne dadurch etwas zu verlieren.“ Hier werden die Worte Platons ernsthafter genommen, als sie verstanden werden sollen und von der vom Verfasser erreichten Disposition des Erotikos wird ganz abgesehn. Bei einer Umkehrung der Rede würde ja doch unter anderm die *Recapitulation* vor dem *Recapitulirten* zu stehen kommen.

[2]) Krische, S. 100, erkennt nicht, dass Platon diesen Unterschied zwischen dem Dialektiker und Redner statuirt, wenn er sagt: „Philo„sophisch stellt sich nun vielmehr dem Denker die Kunst der Rede „als eine Seelenleitung durch Reden dar, die, an sich betrachtet, die „Seele des *Hörers* nicht durch den *Kunstgriff der Ueberredung* be„herrschend.“ Vergleiche dagegen die Platonischen Postulate von dieser Seite aus, p. 271, d ff.

bedingt gutheisst, (257, a, c), wie ist das zu erklären? Diese Schwierigkeiten haben die neuesten Hermannianer sich nicht klar gemacht. Sie haben das Lob des sprachlichen Ausdrucks leichtfertig behandelt und in solcher Weise einen Ausweg gefunden. Susemihl erklärt kühn und kurz, (S. 217): „Sokrates tadelt unter der Einkleidung eines ironischen Lobes „den unnatürlich manierirten, steif abgecirkelten Ausdruck.“ Auch Stallbaum lässt sich durch Plutarchs *besseres* Verständniss nicht warnen und bemerkt im Gegensatz zu diesem, (Ausg. 4, S. 39): „Sed laus Platonis non est seria.“ Von dieser unbegründeten Hypothese aus wird dann eine Kritik des sprachlichen Ausdrucks im Erotikos geübt, die man einem Philologen nicht zutrauen sollte. Denn sie ist in dem Wesen dieses Ausdrucks nicht begründet und nur von ihrem Vorurtheil geleitet stellen Hermann, Susemihl und Steinhart die Kriterien einer reinen guten *Prosa* zum Theil auf den Kopf und können auch das Urtheil eines Dionys über den wirklichen Lysias im Grunde nicht anerkennen. Dass Sokrates, (234, e), mit Ironie dem Phädros antwortet, der ja auch in Bezug auf *διάθεσις* und *εὕρεσις* den Erotikos in den Himmel erhebt, ist nicht zu verkennen. Sokrates antwortet ja auf die assertorisch und apodiktisch hingestellte Behauptung des Phädros: *Τί δέ; καὶ ταύτῃ δεῖ ὑπ' ἐμοῦ τε καὶ σοῦ τὸν λόγον ἐπαινεθῆναι, ὡς τὰ δέοντα εἰρηκότος τοῦ ποιητοῦ; εἰ γὰρ δεῖ, συγχωρητέον χάριν σήν· ἐπεὶ ἐμέ γε ἔλαθεν ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας.* Man erkennt leicht in diesen Worten die Sokratische Ironie und ihre Beziehung. Aber gerade das episodische lobende Urtheil über den gefeilten Ausdruck ist ernst gemeint, wie die Natur der Sache lehrt. In diesem Punct wird des Phädros Urtheil *(ὑπερφυῶς τοῖς ὀνόμασι εἰρῆσθαι) bestätigt*, indem das Lobenswerthe *begriffen* und *bestimmt* angegeben wird. Auch später wird an einer Stelle des Dialogs dasselbe Urtheil beiläufig *wiederholt*, wo man an Ironie nicht denken kann, (264, b: *οὐκ ἀγεννῶς τὸ ἐπιὸν εἰρῆσθαι*). Dass nun Platon, der alles Mögliche gethan hat, damit wir den dreimal de scripto vorgelesenen Erotikos für Lysias Werk halten, auch nicht einmal zufällig verräth, dass es seine Dichtung ist, konnte man mit dem Streben nach dramatischer Wahrscheinlichkeit, dem nothwendigen Festhalten der Fiction entschuldigen; warum er aber den beabsichtigten Tadel in der Form eines Lobes verbergen sollte, selbst wo wir an Ironie zu denken keine Veranlassung haben, das möchte doch nicht zu erklären sein. Das ausgesprochene Lob kann man also nicht zu einem

Tadel machen. Es ist nur die Frage noch, ob nicht der Gegensatz der Sokratischen Reden in stilistischer Hinsicht einen Tadel ausdrücken soll. Dies werden wir zu prüfen haben, während wir die von Dionys gepriesenen Vorzüge der wirklich Lysianischen Sprache in unserm Erotikos nachweisen.

Platons Urtheil in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck, die Satz- und Periodenbildung, überhaupt auf das, was *τὸ ῥητορικόν*, (235, a), genannt wird,[1]) ist kurz zusammengefasst in folgenden Sätzen: 1. Der Ausdruck ist nicht unedel, (264, b: *οὐκ ἀγεννῶς εἰρῆσθαι*); 2. Die poetischen Ausdrücke fehlen, (*ὀνόματα ποιητικά*: 257, b), so dass ein enthusiastischer Phädros fürchten kann, dass Lysias dem Stil der zweiten Sokratischen Rede gegenüber wenig erhaben, (*ταπεινός*: 257, c), erscheine;[2]) 3. Doch ist die Rede besonders in Beziehung auf die *ὀνόματα* untadelig;[3]) 4. Sie ist deutlich, (*σαφῆ*);[4]) 5. Sie ist bündig, (*στρογγύλα*); 6. Sie ist sorgfältig gefeilt, (*ἀκριβῶς ἀποτετόρνευται*); 7. Sie zeigt ein jugendliches Streben nach schöner Varietät des Ausdrucks und eine grosse Fertigkeit in dieser Beziehung, (235, a: *δὶς καὶ τρὶς τὰ αὐτὰ - ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως λέγων*

[1]) Unter *τὸ ῥητορικόν* ist nichts weiter zu verstehen, als was die sophistischen Rhetoren um 406 als Redekunst in ihren Schulen und Compendien (*τέχναι*) lehrten, was Platon (Phädr. 266, d — 268) anführt und als *τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα*, (269, b), bestimmt. Steinhart bemerkt gegen Stallbaum mit Recht, (S. 173, Anm. 109): „Das Rhetorische ist gewiss nicht mit Stallbaum auf die „Fülle und Bedeutung der Gedanken, die nicht zur Aufgabe der „Rhetorik, (welcher? auch nicht der idealen, wahren des Platon?), „gehören, sondern auf den Bau und die Verknüpfung der Sätze, „((die Eintheilung, mit Einem Wort, auf jene höhere Kunst der Rede)), „zu beziehen, ((durch die sie ein geistig beseeltes Ganzes wird, und „die himmelweit von dem blossen Abzirkeln und Feilen der Worte „verschieden ist))." Was über die in den Klammern (( )) eingeschlossenen beiden Sätze dagegen zu sagen wäre, ist von selbst klar.

[2]) Das Wort *ταπεινός* bezieht sich an dieser Stelle zugleich auf Form und Inhalt, ist aber kein absolut tadelndes, sondern einerseits dem *ὀγκῶδες*, andererseits dem *φορτικόν* gegenüber ein lobendes Epitheton.

[3]) Wer des Sokrates Aeusserung (*δαιμονίως τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι*) für baare Ironie ohne einen *Theil* Ernst hält, beherzige doch den lebhaften, ernst gemeinten Einwurf des Sokrates: *δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;* der Sinn dieser Frage ist: „Was ich eben „über mich und dich u, s. w. sagte, enthält einen wahren Kern, ist „eine wahre Schilderung; wenn *du* dich persiflirt fühlst, so war *dies* „meine Absicht."

[4]) Hier bezieht sich *σαφές* auf den *einzelnen Ausdruck*, nicht wie Seite 71 auf den *Inhalt* des Ganzen.

ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα). Dass Platon hiermit die Hauptvorzüge der Sprache des wirklichen Lysias berührt hat, werden wir sogleich erkennen.

Dionys von Halikarnass hebt, (De Lysia judicium), als besondere Vorzüge hervor:

1. Die Reinheit der echt Attischen Prosa, wie sie in jener Zeit, (412—403), sich gestaltet hatte, (c. 2: *καθαρὸς καὶ τῆς Ἀττικῆς γλώττης ἄριστος κανών, οὐ τῆς ἀρχαίας, ᾗ κέχρηται Πλάτων καὶ Θουκυδίδης, ἀλλὰ τῆς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἐπιχωριαζούσης*);

2. Die Vermeidung des tropischen Ausdrucks, (*τροπικὴ φράσις:* c. 3);

3. Des poetischen Ausdrucks, (*ποιητικὴ φράσις*: ibid.);

4. Der fremdartigen, glossematischen Wörter, (*γλωττηματικῶν τε καὶ ξένων ὀνομάτων*);

5. Der ungewöhnlichen Stellungen, (*σχηματισμῶν οὐκ εἰωθότων*);

6. Der poetisch gebundenen Periodologie und des poetischen Rhythmus, (c. 8, c. 3), wie sie beim Gorgias gefunden werden, (bei dem oft *ἐν πολλοῖς πάνυ φορτική τε καὶ ὑπέρογκος κατασκευή, ἔνια οὐ πόῤῥω διθυράμβων*, keine *κοινὴ λέξις διαλελυμένη* gefunden wird: c. 8; c. 3);[1])

7. Die Proprietät, Allgemeinverständlichkeit und Correctheit des Ausdrucks, (Auswahl *τῶν κυρίων, κοινῶν, ἐν μέσῳ κειμένων ὀνομάτων*).

Dass alle diese Vorzüge unserm Erotikos zukommen, ist dem Leser gleich klar und ausgemacht. Statt der weiteren Erörterung citire ich eine Stelle, wo nach der ersten Sokratischen Gegenrede zu schliessen zu einem dithyrambischen Schwung vielleicht Veranlassung gewesen wäre, (233, a): *ἐκεῖνοι* [die Päderasten] *μὲν γὰρ καὶ παρὰ τὸ βέλτιστον τά τε λεγόμενα καὶ πραττόμενα ἐπαινοῦσι, τὰ μὲν δεδιότες, μὴ ἀπέχθωνται, τὰ δὲ καὶ αὐτοὶ χεῖρον διὰ τὴν ἐπιθυμίαν γιγνώσκοντες. τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μέν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν· ὥστε πολὺ μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει.*

---

[1]) Krische, S. 23, sagt: „Die Rede ist in der Absicht gearbeitet, „um sich im Gebrauch *Gorgianischer Figuren* zu üben." Das ist ein offenbarer Irrthum in Bezug auf den Erotikos, der rein Attisch, rein prosaisch ist. Dagegen werde ich nachweisen, dass sowohl in der ersten, als in der zweiten Sokratischen Rede Nachahmungen des Gorgianisch-Sikelischen Schwulsts sich vorfinden.

Dass Stallbaum, Susemihl und Steinhart nun diese Vorzüge in unserm Fall für Fehler halten, wissen wir. Sie dürften aber, wenn sie consequent sein wollten, weder die Sprache der Cyropädie, der Anabasis, die noch „nüchterner“ ist, noch die Prosa Lessings billigen können. [1]) Es ist nur die Frage, wie Platon diese Vorzüge ansieht; denn nicht nur die zweite Sokratische Rede ist voll dichterischer Ausdrücke, ist eine Abhandlung in der Form eines Gedichts, sondern auch die weniger schön genannte (von Phädros, 257, c) erste, die eigentliche Gegenrede in Bezug auf die Form, ist in dem dithyrambischen Schwung eines Gorgias und Polos geschrieben. Nicht nur die ganze Definition, (*περὶ παντός, ὦ παῖ, μία ἀρχὴ..; σχεδὸν μὲν ἤδη φανερόν, λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πᾶν πως σαφέστερον:* 237, c, bis 238, c), ist in diesem Stil geschrieben, sondern die ganze folgende Rede ebenfalls; (*τῷ δὴ ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντί τε ἡδονῇ; κοινωνὸς οὐδαμῇ λυσιτελὴς ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα; οὐδ' ἐν ἡλίῳ καθαρῷ τεθραμμένον, ἀλλ' ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ, πόνων μὲν ἀνδρείων καὶ ἱδρώτων ξηρῶν ἄπειρον, ἔμπειρον δὲ ἁπαλῆς καὶ ἀνάνδρου διαίτης; ἐραστής, μεταπεσόντος ὀστράκου, ἵεται φυγῇ μεταβαλών* u. s. w.). Dieser Stil des Polos und Gorgias ist aber zu keiner Zeit von Platon gebilligt worden, wie der Protagoras, Gorgias und Agathons Rede im Symposium beweisen. Auch im Phädros wird er als dithyrambischer, (237, d), als epischer Schwulst, (241, e), verhöhnt und Gorgias, (267, b), und Polos, (267, c), werden scharf getadelt. Die Nachahmung in ihrem Stil kann also nicht den Zweck haben, diesen dem Lysianischen gegenüber zu empfehlen, sondern nur jenen, dem später ausgesprochenen Tadel

---

[1]) Stallbaum, [Vorr., S. 63]: Itaque a tenuitate illa, quae Lysiae propria est, [also doch?], profectus ad similitudinem veritatis, [Dionys hat also weder Urtheil, noch Geschmack?], effinxit eam orationem, quae esset non tantum arida, jejuna, sicca, sed humilis, abjecta, non expers inhonesti ac turpis cujusdam sensus. Steinhart, [S. 73]: „In „der Satzbildung ist weder Harmonie, noch Rhythmik, noch Periodik „wahrzunehmen; [das Fehlen der Gorgianischen ist ein Vorzug! „Fehlt aber die *Ciceronianische* oder die *Platonische?*]; die steife „Symmetrie der zweigetheilten Satzform, die der sikelischen Rhetorik „eigen [so?] war, herrscht noch in ihrer ganzen Eintönigkeit mit dem „mühseligen Spiel eines künstlichen Gleichmasses der Satztheile und „eines zuweilen [selten! in der ersten Sokratischen Rede häufig!] „mit Assonanz und Reim [das ist Sikelisch!] verbundenen Parallelis„mos der Glieder.“ Der Fehler ist, dass diese Schriftsteller Inhalt und Form nicht unterscheiden und ihr Urtheil über diese von ihrem Vorurtheil über jenen beeinflusst ist.

des Polos und seiner Schule ein *παράδειγμα* zu Grunde zu legen. Polos, vielleicht auch Gorgias, jedenfalls seine Schüler sind gegenwärtig (407/6) thätig in Athen: der junge opponirende Platon zeigt, dass ihre Kunst ihm mehr zu Gebote steht, als ihnen selbst; er ahmt ihren Stil, wie den des Aesop und Herodot, nach, um ihnen ihre Fehler bemerkbar zu machen; etwas jugendlicher Uebermuth, eine Neigung zur stilistischen Epideixis ist mit im Spiel, wie ja zur Zeit von dem jugendlichen Dialektiker das Schreiben selbst nur als *παιδιά* während der Musse entschuldigt wird.

8. „Lysias Rede ist die des gewöhnlichen Atheners, „(*ὁμοίως τοῖς ἰδιώταις*: c. 3); sie ist allen verständlich, „(*πᾶσιν ἀνθρώποις συνηθεστάτη*: c. 8); sie giebt den „gewöhnlichen Bürger wieder, (*μιμεῖται, οὐ διαλλάττει τὸν* „*ἰδιώτην*: c. 4); verwirrt denselben nicht durch rhetorische „Kunststücke, (*καινολογίᾳ οὐ καταπλήττει τὸν ἰδιώτην*: „c. 3), und genügt demselben durch ihre bei einem wirk-„lichen Process geforderten Eigenschaften, (*οἰκεία πάνυ, ἀναγκαία λέξις τοῖς δικανικοῖς λόγοις καὶ παντὶ ἀληθεῖ* „*ἀγῶνι*: c. 6)." Hiermit bezeichnet Dionys den Standpunct, von dem aus man die Sprache des Lysias auch in unserm Schulübungsstück zu betrachten hat. Zu den lobenswerthen Eigenschaften, wodurch Lysias den eben angedeuteten Zweck erreicht, gehört ausser den vorhergehenden die folgenden Vorzüge:

9. „Die Deutlichkeit, (*σαφήνεια*: c. 4);"

10. „Die Kürze des Ausdrucks. Lysias ist nicht breit „und weitschweifig, (*μακρός, ἄκαιρός τις*: c. 5), trifft die „gemessene, (*συμμετρήσει τοῦ χρόνου*), Auswahl des Noth-„wendigen, (*ἀναγκαίων*: c. 5), und ist dabei reich an Ge-„danken, (*συνέστραπται, πεπύκνωται τοῖς νοήμασι*: c. 5)." Man kann diese Vorzüge unserm Schulübungsstücke nicht absprechen. Wohl ist das *χαρίζεσθαι* allgemein gehalten, zweideutig, darum leicht misszuverstehn und missverstanden; auch sind Ausdrücke, wie: „die Kindesliebe entstehe aus „*ἑτέρων ἐπιτηδευμάτων*, nicht aus sinnlicher Begierde; *περὶ* „*τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι*;" *schwebende* zu nennen. Das Letzte ist aber bei einem Redner, der sich kurz fassen will, nicht zu vermeiden und wenn man nur den Zweck und Charakter des Redenden erkannt hat, ist an der jedesmaligen Stelle das *χαρίζεσθαι* nicht misszuverstehn. [1]) Dass ein

---

[1]) Wie Steinhart thut, [S. 73]: „Nehmen wir noch dazu die „dunkle zweideutige, geschraubte [schwebende!] Ausdrucksweise,

Gedanke wiederholt wird, an einer Stelle, (z. B. 231, b, die *διαφοραὶ πρὸς τοὺς προσήκοντας*), in einem Nebensatz als Motiv der Undankbarkeit des Erasten geschildert, an einer andern Stelle, (234, b), als Abschreckungsmittel vom Redenden gegenüber dem Knaben geltend gemacht wird, hebt den Vorzug der Kürze nicht auf. Die Kürze tritt bei einem Vergleich mit der ersten Sokratischen Rede deutlicher hervor. Abgesehn von der weitschweifigen Definition mit ihren vielen *nichtssagenden* und in dieser Beziehung *classischen* Phrasen, (*λεχθὲν ἢ μὴ λεχθὲν πᾶν πως σαφέστερον*), enthält diese Rede nichts, was nicht im Erotikos berührt ist, während das Lob der *σωφροσύνη* fehlt. Beide Reden sind aber gleich lang.

11. „Die Bündigkeit des Ausdrucks für die *einzelnen* Ge„danken, (*λέξις συστρέφουσα καὶ στρογγύλως ἐκφέρουσα*: „c. 6)." Diese Kürze, die zum Theil Veranlassung wird, dass manches Wort weniger bestimmt bezeichnend ist, wird auch von Platon als Vorzug des Erotikos erkannt, wie wir vorhin sahen. Ein Beispiel dieses und der unter 9. und 10. erwähnten Vorzüge liefert die schöne Periode, 233, b, c: *ἐὰν δ' ἐμοὶ πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων συνέσομαί σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφέλειαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἡττώμενος, ἀλλ' ἐμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν αναιρούμενος, ἀλλὰ διὰ μεγάλα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἑκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν· ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια.* Nur die in ihrem Vorurtheil befangenen Gegner verstehn hier unter *τὴν παροῦσαν ἡδονὴν* die rohe Lust des Liebhabers, interpretiren darum auch das *καὶ* im folgenden Gegensatz falsch und gelangen so zu ihrer Hypothese, dass der Redende ein versteckter, schlauer Päderast sei, der nur durch eine angeblich leidenschaftlose, kalte Berechnung des Zukünftigen vor dem leidenschaftlichen Päderasten sich auszeichne oder vielmehr unendlich tief unter ihm stehe. [1]) Das *τὴν παροῦσαν*

„hinter welcher sich die gröbste Unsittlichkeit der Gedanken versteckt, „[warum? Aus demselben Grunde, aus dem Sokrates sich das Gesicht „während seiner ersten Rede verhüllt, aus Schamgefühl?], u. s. w."

[1]) Wörtlich sagt dies Steinhart, [S. 63, 64], und fährt fort: „Der „Grundsatz, dass der Nichtliebende dem Liebhaber vorzuziehen sei, „ist im Grunde der Ausdruck der nacktesten, unverhülltesten Selbst„sucht, nach griechischer Vorstellungsweise ein Frevel gegen die „Göttermacht des Eros, was wir von unserm christlichen Standpuncte „aus als die bewusste, mit Heuchelei gepaarte Entfremdung von Gott

ἡδονὴν θεραπεύων bedeutet aber an dieser Stelle ganz deutlich: „gegen die fehlerhaften und nachtheiligen Neigungen „des Knaben nachsichtig sein.“ Darnach ist die weitere Interpretation leicht und mit vollem Recht dürfen wir sagen, dass die Sprache hier deutlich, kurz und bündig ist.

12. „Die Rede ist einfach und schmucklos, (*εὐτελῶς, ἀφελῶς:* c. 6);“

13. „Aber sie ist doch edel, vermeidet das *ὀγκῶδες*, wie das *φορτικόν*, (c. 3);“

14. „Die Rede ist frei und ungebunden, (*λελυμένη ἐκ „μέτρου λέξις*), wie sie zum Ausdruck des Charakters, „(*ἦθος*: c. 8), am besten passt; diese anscheinende Freiheit „ist eine Folge feiner Kunst; denn nicht von selbst fliesst „die Rede einfach und natürlich, (c. 8), sondern nach einem „von ihm erfundenen Gesetz, (*ἁρμονία*), ordnet und macht „er die Sätze wohltönend, (*κοσμεῖ καὶ ἡδύνει τὰ ὀνόματα:* „c. 3).“

Um deutlich zu machen, was Dionys am Lysias lobt, genügt es, ein Paar schon citirte Sätze aus der ersten Sokratischen Gegenrede nochmals zu erwähnen. Der Satz, *ἀνὴρ ἔχων ἔρωτα*, (239, c), ist dem Ausdruck und dem Rhythmos nach poetisch, klingt wie ein Vers; Sätze, wie *λεχθὲν ἢ μὴ λεχθὲν πᾶν πως σαφέστερον*, haben weder einen Inhalt, noch bezeichnen sie den Zorn, Stolz, Witz, Leidenschaft, Trauer oder sonst eine Gemüthsbewegung, (*ἦθος*), des Redenden; ebenso wenig wird dies durch spielende Pleonasmen, die nicht aus dem Drang, einen erhabenen Gegenstand durch zwei oder drei Ausdrücke von mehreren Seiten zu fassen, hervorgehen, wie bei einem Aeschylos, sondern nur dasselbe bezeichnen sollen, erreicht, wie etwa 238, e: *τῷ δὴ ὑπὸ ἐπιθυμίας ἀρχομένῳ δουλεύοντί τε ἡδονῇ*; dieser Satz ist auch sonst vielfach als ein Beispiel des epideiktischen Stils bemerkenswerth, (des *νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος:* 235, a). Es sind also die Gorgianischen Fehler, von denen Dionys die Lysianische Rede frei wissen will. Auch in unserm Schulübungsstück ist dies der Fall,

---

„und allem Göttlichen, also als das absolut Böse bezeichnen würden.“ Natürlich wird die falsch gedeutete Fiction vom verkappten Päderasten in der Einleitung zur ersten Sokratischen Rede, [237, b], und Platons Aeusserung über die *Hellenische σωφροσύνη, (θνητή)*, im Gegensatz zu seiner *reinen dialektischen und sittlichen Begeisterung*, (*ἔρως, μανία τοῦ κεκινημένου:* 244, a, b, 256, e, 242, c ff.), falsch angewandt, wie wir ja vorhin bewiesen haben.



wie wir zum Theil sahen. Hier mache ich nur auf den Gebrauch der rhetorischen Frage aufmerksam, die öfters mit grossem Nachdruck und mit grosser Heftigkeit vom Redenden angewandt wird, (231, c, d: *καί τοι πῶς εἰκός ἐστι..; ὥςτε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες..;*), auf die Vorliebe, mit der die vorhin citirte Schilderung des besonnenen Freundes, (Nichtliebenden), ausgeführt wird und in solchen Sätzen ausgeführt wird, während es von der Knabenliebe heisst, (233, b): *τοιαῦτα γὰρ ὁ ἔρως ἐπιδείκνυται· δυστυχοῦντας μέν, ἃ μὴ λύπην τοῖς ἄλλοις παρέχει, ἀνιαρὰ ποιεῖ νομίζειν· εὐτυχοῦντας δὲ καὶ τὰ μὴ ἡδονῆς ἄξια παρ' ἐκείνων ἐπαίνου ἀναγκάζει τυγχάνειν· ὥςτε πολὺ μᾶλλον ἐλεεῖν τοῖς ἐρωμένοις ἢ ζηλοῦν αὐτοὺς προσήκει.*

Von der guten rhetorischen Periodologie kann Dionys (sub 14) den Lysias so wenig frei wissen wollen, als ihm den schönen Rhythmos und schöne Wortstellung absprechen wollen. Er nennt ihn den Erfinder derselben und Cicero hat von Lysias in dieser Beziehung gelernt. Die Rede *ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου* (XXIV) ist unter den erhaltenen wohl diejenige, in denen Lysias seine Fertigkeit, die Rede nach dem Charakter des Clienten zu formen, (Ethopoiie im Ausdruck), am glänzendsten bewährt. Der Client ist arm, bekömmt von der Gemeinde Unterstützung, diese will der Kläger ihm entziehen und zwar, weil er angeblich vermögend und höchst übermüthig sei. Gegen diesen letzten Vorwurf vertheidigt der Arme sich mit besonderer Bewegung und schildert dort, (§ 17 u. 18), in einer langen Periode mit drei Paar antithetischen Sätzen sammt Zwischensätzen und einem verhältnissmässig langen Folgesatz die verschiedene Lage der Reichen und Armen, der Jungen und Alten, der Starken und der Krüppel, wenn sie einen Frevel (*ὕβρις*) verübt haben. Man muss die Periode lesen, um die Perioden unsers Erotikos echt Lysianisch und schön zu finden. [1])

---

[1]) Steinhart äussert sich, (S. 73), so: „In der Satzbildung ist „weder Harmonie, noch Rhythmik, noch kunstvolle Periodik wahr„zunehmen, (welche? die Gorgianische? die Platonische? die Lysia„nisch-Ciceronianische?); die steife Symmetrie der zweigetheilten Satz„form, die der sikelischen Rhetorik eigen war, von Platon und „Isokrates mit einem mannigfaltigeren und gerundetern Periodenbau „vertauscht wurde, herrscht hier noch mit ihrer Eintönigkeit, dem „mühseligen Spiel eines künstlichen Gleichmasses (?) der Satztheile, „eines mit Assonanz und Reim (?) verbundenen Parallelismos der „Glieder. Dennoch ist der Satzbau schlaff, nachlässig, fast verbindungs„los, (sind Antithesen nicht verbunden?). Hierzu muss man noch

15. „Der Reichthum an bezeichnenden gebräuchlichen „Ausdrücken (*κυρίων ὀνομάτων*) bei Lysias beweist, dass „er die Sprache beherrschte, (*τὸ σαφὲς* nicht *δι' ἀσθένειαν* „*δυνάμεως*, sondern *ἐκ πολλῆς αὐτῷ περιουσίας*, c. 4)." Die Beherrschung der Sprache besteht nicht darin, dass er für neue Gedanken eigne Wortbildungen erfindet, sondern darin, dass er über den ganzen Schatz der gebräuchlichen Wörter gebietet und mithin eine gefällige Varietät der Sprache in seinen Reden erreichen kann. Dass dies auch in unserm Schulübungsstück bezweckt und erreicht ist, sagt ja Platon, 235, a: *τὰ αὐτὰ δὶς καὶ τρὶς, ἑτέρως τε καὶ ἑτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἄριστα.* Wer nur nicht von dem Gedanken ausgeht, dass der Redende nach Steinhart das Princip des „absolut Bösen" vertritt, oder nach Stallbaum ein alter durchtriebener Roué ist, sondern vielmehr seine Aufmerksamkeit auf den Charakter und das Gepräge der *Form* richtet, kann nur mit Platon einverstanden sein. Das andere Platonische Urtheil (234, e: *ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται*) wurde durch alle bisher hervorgehobenen Eigenschaften des Stils schon von vielen Seiten bestätigt. Als einen dem citirten Abschnitt, 233, b, c, ähnlichen, doch nicht völlig so gelungenen Abschnitt hebe ich folgenden hervor (231, b): *ἔτι δὲ οἱ μὲν ἐρῶντες σκοποῦσιν, ἅ τε κακῶς διέθεντο τῶν αὑτῶν διὰ τὸν ἔρωτα καὶ ἃ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὃν εἶχον πόνον προστιθέντες ἡγοῦνται πάλαι τὴν ἀξίαν ἀποδεδωκέναι χάριν τοῖς ἐρωμένοις· τοῖς δὲ μὴ ἐρῶσιν οὔτε τὴν τῶν οἰκείων ἀμέλειαν διὰ τοῦτο ἔστι προφασίζεσθαι, οὔτε τοὺς παρεληλυθότας πόνους ὑπολογίζεσθαι, οὔτε τὰς πρὸς τοὺς προσήκοντας διαφορὰς αἰτιάσασθαι· ὥςτε περιῃρημένων τοσούτων κακῶν οὐδὲν ὑπολείπεται ἀλλ' ἢ ποιεῖν προθύμως, ὅ τι ἂν αὐτοῖς οἴωνται πράξαντες χαριεῖσθαι.*

16. „Lysias findet leichter für den weniger bedeutenden „Inhalt den schönen Ausdruck, als für erhabene Gedanken „den kräftigen, (*ἀμείνων ἐστὶ τὰ μικρὰ, παράδοξα, ἄπορα* „*εἰπεῖν καλῶς ἢ τὰ σεμνά, μεγάλα, εὔπορα δυνατῶς:* „c. 1, b)." [1]) Dass der Erotikos auch an diesem Fehler

---

„den mitunter höchst gewaltsamen Constructionswechsel (also doch! „Ohne Grund und Zweck?) nehmen." — In Bezug auf „Verbindung" ist zu unterscheiden zwischen den Abschnitten, (*ἔτι δέ, καί μὲν δὴ* u. s. w.), und den Sätzen des jedesmaligen Abschnitts.

[1]) Dasselbe Urtheil lautet in einer bestimmten Beziehung folgendermassen, (c. 19): *περὶ δὲ τὰ πάθη μαλακώτερός ἐστι καὶ οὔτε αὐξήσεις*

leidet, erhellt schon aus dem Schlusssatz der eben citirten Periode. Man erwartet gewiss einen bedeutenderen und mit grösserer Kraft ausgedrückten Gedanken, als jener Satz, nach *οὐδὲν ὑπολείπεται*, ihn enthält. Ich verweise nur noch auf den Inhalt der *παράκλησις* in der peroratio nach *ἐνθυμοῦ, ὅτι* (234, b). Inhalt und Form genügen in gleicher Weise nicht der Aufgabe einer *παράκλησις*.

17. „Seine Sprache ist jedoch unterschieden je nach dem „Charakter des Theils der Rede (*κατὰ τὰς ἰδέας τῶν πραγ-* „*μάτων*); in der Einleitung ist sie der Ausdruck der ge- „fassten Gemüthsstimmung des betheiligten Charakters (*ἀρχο-* „*μένῳ γάρ ἐστι καθεστηκυῖα καὶ ἠθική*: c. 9).“ Ein Beispiel liefert die Einleitung zu der öfters erwähnten Rede *ὑπὲρ τοῦ ἀδυνάτου*. Bei unserm Schulübungsstück kann nun im eigentlichen Sinn von diesem Vorzug der Einleitung nicht die Rede sein. Der Grund liegt darin, dass ein *ἀγὼν ἀληθής* mit seinen vorausgegangenen *Handlungen* nicht vorliegt, *Partheien, Charaktere* mit individuellem Gepräge nicht handelnd auftreten. Dass übrigens eine verschiedene Färbung der einzelnen Stellen der Rede bezweckt und damit ein anderer Ton des Vortrags verlangt wurde, ist deutlich ausgesprochen. Lysias trägt in seiner Schule die paradigmatische Uebungsrede zu wiederholten Malen laut vor. (*ἑστία τῶν λόγων*; *ἀκοὴ λόγων*; *τῷ νοσοῦντι, τὸν συγκορυβαντιῶντα περὶ λόγων ἀκοήν*: 227, b, 228, b). Es werden Hauptstellen (*ἃ μάλιστα ἐπεθύμει*: 228, b), unterschieden, besonders bemerkt und hervorgehoben. Dass mit diesen Hauptstellen vorzüglich die Hauptargumente der *μαρτυρία, ἀπόδειξις* gemeint sind, zeigt die Aeusserung des Phädros, 228, d: *τά*

οὔτε δεινώσεις οὔτε οἴκτους οὔθ᾿ ὅσα τούτοις ἐστὶ παραπλήσια, νεανικῶς πάνυ καὶ ἐῤῥωμένως κατασκευάσαι δυνατός. κἂν τοῖς ἐπιλόγοις δὲ τὸ μὲν ἀνακεφαλαιωτικὸν τῶν ῥηθέντων μέρος μετρίως τε καὶ χαριέντως ἀναριθμεῖ· τὸ δὲ παθητικὸν ἐκεῖνο, ἐν ᾧ παράκλησίς τε καὶ ἔλεος καὶ δέησις καὶ τὰ τούτοις ἀδελφὰ ἔνεστι, τοῦ προσήκοντος ἐνδεεστέρως ἀποδίδωσι. οὐ δεῖ ταῦτα ἐπιζητεῖν παρὰ Λυσίου. Der Zusammenhang dieses *Mangels* mit den *Vorzügen* der Lysianischen Rede entgeht dem Dionys nicht, noch der Zusammenhang mit dem Charakter des unphilosophischen, aber nüchtern und verständig überlegenden Advocaten, der den *sikelischen Schwulst zunächst* zu vermeiden hatte. Dionys sagt, (c. 3): „Lysias mache *τὰ πράγματα περιττὰ καὶ σεμνὰ καὶ* „*μεγάλα φαίνεσθαι*, obgleich er sich des poetischen Ausdrucks ent- „halte, nur die gebräuchlichen Wörter anwende.“ Dies Urtheil besagt nur, dass Lysias die richtige Mitte zwischen dem *ὀγκῶδες* und *φορτικόν* halte, wie der Zusammenhang lehrt, und ist, wie wir sahen, begründet. Es steht mit dem eben angeführten Urtheil in keinem Widerspruch.

γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον· τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἁπάντων, οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μή, ἐν κεφαλαίοις δίειμι ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου. Trotz dieser Aeusserung aber müssen wir annehmen, (228, b, e), dass Phädros nicht nur die ganze Rede möglichst wörtlich auswendig gelernt, sondern auch den Ton des Vortrags im Einzelnen sich eingeprägt hat. Dass er die Rede mit *rhetorischer Haltung* und mit rednerischem Pathos vorträgt, erfahren wir aus des Sokrates Aeusserungen, (230, e; 234, d: *ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων*). Diese citirte Aeusserung lässt ausserdem erkennen, dass der Vortrag im Laufe der Vorlesung verschieden gewesen sein muss. Zu den Hauptstellen, deren besonderer Charakter und Vortrag nach des Lehrers und Verfassers Absicht zu beobachten sei, gehört mithin auch die Einleitung. Ich habe bereits im Einzelnen darauf hingewiesen, wie z. B. 233, b, c. der Schilderung der Launenhaftigkeit des Päderasten durch die Auswahl der Ausdrücke, Wortstellungen, Satz- und Periodenform ein anderer Charakter verliehen wird, als der Schilderung des beständigen, besonnenen (*σώφρων*) Freundes. Ein verschiedener Ton des Vortrags wird damit postulirt und das Finden desselben erleichtert. Unsere Einleitung lautet nun: *περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας. ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι, ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σου τυγχάνω.* Ich behaupte nun, dass die genannten Vorzüge (*καθεστηκυῖα, ἠθική*) in dieser Einleitung erstrebt und erreicht werden. Nur muss man mit Sokrates vom Inhalt abstrahiren und auf den Ausdruck und die Form der Sätze allein seine Aufmerksamkeit richten, (*τῷ ῥητορικῷ μόνῳ τὸν νοῦν προσέχειν*: 235, a), was bei einem paradigmatischen Schulübungsstück gewiss erlaubt ist.

18. „In der Erzählung ist seine Sprache dagegen über„zeugend und von naturgemässer Einfachheit, (*διηγουμένῳ λέξις πιθανὴ καὶ ἀπερίεργος:* c. 9)." Dieser Theil der Rede, in Bezug auf welchen Lysias mit Recht als unbedingt mustergültig gepriesen wird, [1]) fehlt unserm Schulübungsstück. Vielleicht möchte ein Nachfolger Susemihls dessen

---

[1]) Dionys, c. 10: *λέξις πιθανὴ καὶ πειστικὴ καὶ πολὺ τὸ φυσικὸν ὑποφαίνουσα;* c. 18: *ἐν τῷ διηγεῖσθαι ἀναμφιβόλως ἡγοῦμαι κράτιστον αὐτὸν εἶναι πάντων ῥητόρων, ὅρον τε καὶ κανόνα τῆς ἰδέας ταύτης* u. s. w.

Aeusserung [1]) aufnehmen und verbessernd etwa in dieser Weise interpretiren: „Der Ausdruck, *τῶν ἐμῶν πραγμάτων* „u. s. w. deutet an, dass eine Erzählung der Thaten, eine „Schilderung der Verhältnisse vorausgegangen sein muss, der „Redner also mit einer *διήγησις* seine Rede anfing.“ Eine solche Interpretation ist nun grammatisch unmöglich. Denn wie sollte das *τούτων*, das *συμφέρειν* im folgenden Satz erklärt werden? Es ist *τὰ ἐμὰ πράγματα* ein Ausdruck, der nichts anderes bezeichnen soll, als *τὰ τοῦ ἐρῶντος* in dem Satze: *οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μή.* Er weist wie *τούτων* auf das vorgelesene Thema zurück. Die supponirte Interpretation ist auch darum unmöglich, weil Sokrates nirgends am Erotikos tadelt, dass er mit einer *διήγησις* beginne oder vor der *ἀρχή (προοίμιον)* eine solche vorhergegangen sein lasse. Nehmen wir an, dass Platon im Erotikos die Fehler des Lysias im vergröberten Massstabe nachgeahmt habe, so könnte er doch unmöglich zeigen wollen, dass Lysias jenes Gesetz nicht kenne oder praktisch dagegen verstosse, dass die *διήγησις* in der Rede die Stelle nach *προοίμιον* und vor der *μαρτυρία* einzunehmen habe. Dies Gesetz wird ja als ein allgemein bekanntes geschildert, (266, d, e). Der Mangel der *διήγησις* scheint dafür zu sprechen, dass der Erotikos nicht ein Paradigma einer gerichtlichen Rede ausschliesslich sein soll, da bei einer gerichtlichen Verhandlung eine Erzählung von einem Thatbestand nicht so leicht fehlt.

19. „Die Argumentation und Beweisführung zeichnet sich „durch Kürze und Bündigkeit aus, (*ἀποδεικνύντι λέξις* „*στρογγύλη καὶ πυκνή*: c. 9).“ Wir haben diesen Vorzug vorhin als einen allgemeinen der Lysianischen Rede kennen gelernt und im Erotikos nachgewiesen.

20. „Wo die Rede Steigerung und leidenschaftlichen „Ausdruck verlangt, ist die Sprache erhaben und wahr „(*αὔξοντι καὶ παθαινομένῳ σεμνὴ καὶ ἀληθινὴ ἡ λέξις*: „c. 9).“ Das *σεμνή* kann nur in der vorhin angegebenen Beschränkung gemeint sein, wonach dem Lysias erhabenes

---

[1]) Susemihl, (S. 216): „Das Persönliche war in einer frühern „Schrift behandelt oder es wurde in der nachgeahmten Lysianischen „Rede übergangen. Dies ist der Grund, warum der Anfang unsers „Erotikos auch so abgerissen erscheint. Es soll dem Lysias vorgeworfen werden, dass er das Persönliche vor das Allgemeine stelle; „es soll ihm in der ersten Gegenrede gezeigt werden, wie er das „Persönliche in erzählender Form hätte angeben müssen.“ Unsere Kritik dieser Auffassung haben wir bereits geliefert.

Pathos und der kräftige Ausdruck dafür abgesprochen wird. In ähnlicher Weise ist das *ἀληθινή* zu verstehen. Es bedeutet also soviel wie: „Lysias weiss, wo er steigern, pathe„tisch werden muss, u. s. w.; er findet dann auch den an„gemessenen, [1]) realistisch wahren [2]) Ausdruck, den ein„schlagenden Gedanken, [3]) so gut wie die rhetorische (eine „Frage) und grammatische Form (Tempus, Imperativ).“ Dass hierbei eine für unsere Art, zu denken und zu fühlen, allzu spitzfindige, darum unwahre Sophisterei nicht vermieden wird, kann bei diesem Lobe anerkannt und zugegeben werden. Auf eine Steigerung der Argumente in unserm Erotikos vor der Recapitulation habe ich schon hingewiesen.[4]) Eine pathetische Häufung enthält der Schlusssatz daselbst, (233, e): *ἐκεῖνοι* (die Armen nach der Einladung) *γὰρ καὶ ἀγαπήσουσι καὶ ἀκολουθήσουσι καὶ ἐπὶ τὰς θύρας ἥξουσι καὶ μάλιστα ἡσθήσονται καὶ οὐκ ἐλαχίστην χάριν εἴσονται καὶ πολλὰ ἀγαθὰ αὐτοῖς εὔξονται.*

20. „Die Recapitulation zeichnet sich durch eine frei „fliessende, doch alles kurz zusammenfassende Rede aus, „(*ἀνακεφαλαιουμένῳ διαλελυμένη καὶ σύντομος ἡ λέξις:* „c. 9; *μετρίως τε καὶ χαριέντως ἀναριθμεῖ:* c. 9).“ Dass auch die Recapitulation im Erotikos, die mit *ἀλλ' ἴσως προσήκει* sehr passend an das letzte Argument anknüpft, dieser Vorzüge sich erfreut, wird ein unbefangenes Auge sofort sagen.

21. „Das beste Kriterium der Echtheit einer dem Lysias „zugeschriebenen Rede ist die unübertroffene, eigenthümliche „Anmuth (*χάρις*) der Lysianischen Sprache, (c. 10, 11).“ Dionys versteht unter *χάρις* den Gesammteindruck, den die

---

[1]) Dionys, c. 9: *οἴομαι τὸ πρέπον ἔχειν τὴν λέξιν.*

[2]) Das *ἀληθινή* gleich *τὸ φυσικὸν ὑποφαίνουσα, πιθανή, πειστική,* c. 10, wie es c. 18 in Bezug auf die *διηγήσεις* erklärt wird: „Sie „seien so *πιθαναί,* dass man nicht leicht auch nur ein *μέρος* für „*ψευδές, πεπλασμένον* halte, alles *ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἀληθῆ* zu sein „scheine.“

[3]) Zum Beispiel einen Vergleich, wie den des Päderasten mit dem hungrigen Bettler und das daran geknüpfte Räsonnement, wie Sokrates bei Xenophon für seinen dialektisch-didaktischen Zweck ähnliche Vergleiche anwendet. Xen. Mem. IV, 6, 15.

[4]) Steinhart findet, (S. 73), dass der Erotikos „ohne alle Kunst „rednerischer Steigerung, Gruppirung, Abstufung“ sei. Darin hat er Unrecht. Wenn er hinzufügt: „sie sei ohne organischen Zusammen„hang, ohne logische Ordnung,“ so ist dies etwas ganz anderes und wir haben vorhin auseinander gesetzt, inwiefern dieser Tadel den Erotikos und alle Lysianischen Reden trifft.

mit allen bisher hervorgehobenen Vorzügen ausgestattete Sprache auf den Leser oder Zuhörer macht. Da unser Erotikos alle diese Vorzüge hat, müsste er auch denselben Eindruck bei uns hervorrufen. Es ist aber gut, den Zweiflern gegenüber [1]) sich nicht auf sein eignes Gefühl zu verlassen; es ist besser, wenn man auf das *Geschmacksurtheil* eines Alten sich berufen kann, der das Schöne und Anmuthige der Prosa in der *eignen* Sprache deutlicher vernahm und mehr Sinn dafür hatte. Da haben wir zunächst das Zeugniss des Phädros. Er preist den sprachlichen Ausdruck; er, der Heitere, (*φαιδρός*), wird während der Lectüre nur noch heiterer (*γάνυσθαι*) gestimmt und begeistert, (234, d). An dieser Begeisterung des kritiklosen Phädros ist der Inhalt des Erotikos nicht Schuld; sie ist Wirkung der Sprache. Denselben Eindruck macht diese auf den mäeutischen Lehrer Sokrates, der sich verleugnend vom Inhalt, wie von der Disposition absieht, auf den Standpunct des Phädros sich versetzt und mit ihm begeistert wird. Die Rechenschaft, die er sich von dieser Begeisterung nachträglich ablegt, ist die, dass er erkennt, dass die Sprache *deutlich*, *bündig*, *gefeilt* und *schön* sei, (234, e, 235, a). Wir haben also zwei Zeugnisse und in beiden das Zeugniss Platons für die *χάρις* der Sprache, mithin für die Echtheit dieser dem Lysias zugeschriebenen Rede.

Wir wurden also fortwährend darauf hingeführt, den Erotikos für eine wirkliche Arbeit des Lysias zu halten. Kein Satz verrieth eine vergröberte Nachbildung eines Lysianischen Fehlers, sondern allenthalben entdeckten wir die echten Lysianischen Tugenden. Von freier Nachbildung durch Platon konnte nicht die Rede sein. Dies wird noch deutlicher werden, wenn wir den Sprachschatz und einige besondere Eigenthümlichkeiten näher betrachten, in denen wir nur den Lysias erkennen, vom Platonischen Sprachschatz und Gebrauch nichts verspüren.

---

[1]) Steinhart (S. 72): „So glatt und abgezirkelt (ist dies nicht, „wenn am passenden Ort ausgeführt, schön?) auch die einzelnen „Worte und Sätze sein mögen, so fehlt doch alle rhetorische Kraft „und Schönheit.“ Susemihl, (S. 217, 218): „Die Musen heissen „*λίγειαι* d. i. die schreihalsigen, geschwätzigen (falsch!); es sind die „Musen des Lysias, (aber warum ruft denn Sokrates sie im Anfang „seiner „Gorgianischen“ Rede an?); diese zwei Deutungen enthalten „einen Tadel der Eintönigkeit seines Rhythmos, der abgedrechselten, „metrischen (?) Prosa, und einen Tadel der mehrmaligen Wieder- „holung derselben Gedanken, also der Geschwätzigkeit.“

Lysianisch und rein Attisch sind alle gebrauchten Wörter, von denen auch eine grosse Zahl an den gerichtlichen *ἀγὼν ἀληθής* uns erinnert. Besonders häufig werden von Lysias die Wörter, *συμφορά, πρᾶγμα, ὀργὴν ποιεῖσθαι* (=*ὀργίζεσθαι*), *ἀξιῶ, παραινῶ* (=*κελεύω*), *παρέστηκεν, ἡδονή* in denselben Bedeutungen gebraucht, in denen sie im Erotikos vorkommen.

Lysianisch sind Redensarten, wie, *ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἔργων*, und Phrasen wie, *εἰκός ἐστι, ἐλπίς ἐστι, πολὺ πλείων ἐλπίς*. Hiermit hängt zusammen die Vorliebe für Abwechselung mit einem kurzen und nachdrücklicheren substantivischen Ausdruck statt des Verbums: *ἡ ἔκλεξις εἴη, δέος παρέστηκεν, εἰς ἐρημίαν φίλων, ἥκειν εἰς διαφοράν, μνημεῖα τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, φιλίας ἐσομένης τεκμήρια, οὐκ ἔστι χρόνος, ἐν ᾧ*. In ähnlicher Weise Lysianisch ist die Abwechselung im Gebrauch der tempora: *ἅ τε κακῶς διέθεντο, ἃ πεποιήκασιν εὖ, καὶ ὃν εἶχον πόνον*. Lysias liebt es, den typischen Aorist zur Bezeichnung eines Pflegens statt des Präsens eintreten zu lassen: *ὅσοι δὲ μὴ ἐρῶντες ἔτυχον, ἀλλὰ δι' ἀρετὴν ἔπραξαν ὧν ἐδέοντο; πολλοὶ πρότερον ἐπεθύμησαν ἢ ἔγνωσαν καὶ ἔμπειροι ἐγένοντο; οὐδεὶς πώποτε ἐμέμψατο*, (scheint trotz dem vorausgehenden *νουθετοῦσι* ein *wirklich* historischer Aorist zu sein.).

Dass Lysias aus der Construction fällt, statt eines Aussagesatzes nach *ὥςτε* einen Fragesatz bietet, haben wir gesehn. Eine Construction *κατὰ σύνεσιν* ist häufig bei ihm: *οὐκ ἐραστὴς ὢν σου τυγχάνω; ὡς ἐκείνοις*. Die einzelnen Sätze eines Abschnitts sind durch Conjunctionen und Partikeln gut verbunden und mit Hülfe der richtigen und doch anscheinend leichten, natürlichen Wortstellung wird Deutlichkeit erzielt. Auch die Abschnitte sucht Lysias in ähnlicher Weise zu verbinden, was ihm aber weniger gut gelingt. Es finden sich hier Partikelverbindungen, die bei keinem andern in dieser Zusammensetzung oder so häufig vorkommen. Hierher gehört das im Erotikos drei Mal gebrauchte *ἔτι δὲ* und das fast stereotyp gewordene *καὶ μὲν δή*. Die letzte Partikelverbindung kommt im Erotikos fünf Mal vor, da auch 233, d, kein Grund vorhanden ist, das *μὲν* mit Bekker zu eliminiren. Verhältnissmässig ebenso häufig finden wir diese Zusammenstellung in den Lysianischen Reden. Des Lysias erste Rede, die um 403 gegen Eratosthenes gehaltene, enthält der Belege für die eben angegebenen Eigenheiten der Lysianischen Diction nicht wenige.

Um diese letzten Eigenheiten des Erotikos zu schaffen,

wenn Platon der Schöpfer desselben war, musste er seine philologische Aufmerksamkeit auf nichts bedeutende Zufälligkeiten, wie *καὶ μὲν δή*, bei der Lectüre des Lysias richten und, wenn er dies auch that, einen Grund haben, warum er eine Copie bewerkstelligen und eine *Fälschung* unter des Lysias Namen herausgeben wollte. Denn von einer freien Nachahmung Lysianischer Fehler im vergrösserten Massstabe kann *hier* nicht mehr die Rede sein. Jene Hypothese ist aber schon zu Anfang unserer Erörterung zurückgewiesen worden.

Der Erotikos ist ein ächtes Werk des Lysias, ein Schulübungsstück im Stil einer gerichtlichen Rede oder einer Rede in der Ekklesia; er kann nicht von Platon geschrieben sein; ist zur Zeit der Lehrerthätigkeit von Lysias, also vor 404 a. C. geschrieben und dem leselustigen Schüler des Sokrates in die Hände gefallen, der sie dann seiner geschriebenen Mussearbeit einverleibte.

III. Abschnitt.

Kritik der gegen Schleiermacher vorgebrachten historischen Argumente.

Um die Zeit zu bestimmen, wo der Phädros von Platon geschrieben wurde, wird der Historiker sich zuerst nach den Zeugnissen der Alten erkundigen und ihren Werth prüfen. Diogenes von Laerte sagt III. 38: *λόγον δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν* (scil. *εἰρήκασι*) *τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα.* Stallbaum will *λόγος* für *λόγον* hergestellt wissen und Steinhart, der *λόγον* eine unsinnige Leseart nennt, billigt diese Conjectur, weil damit das Zeugniss des Panaitios und Euphorion wegfalle und nur ein Gerücht übrig bleibe. Das ist ein Irrthum. Wenn die Leseart *λόγος* die richtige wäre, so besagt sie doch nichts anderes, als was sonst mit *λέγεται*, *φασὶ* ausgedrückt wird; man kann nur an die *Quellen* denken, aus denen Diogenes *schöpfte*, nicht an ein loses *Gerücht.* Im Grunde wird also das Gewicht jenes Zeugnisses durch diese Conjectur nicht alterirt. Uebereinstimmend mit Diogenes berichtet Olympiodor, Vita Plat. p. 78, Fischer: *ὅτι δὲ τοὺς διθυράμβους ὁ Πλάτων ἤσκητο, δῆλον ἐκ τοῦ Φαίδρου τοῦ διαλόγου πάνυ πνέοντος τοῦ διθυραμβώδους χαρακτῆρος· ἅτε τοῦ Πλάτωνος τοῦτον πρῶτον γράψαντος διάλογον, ὡς λέγεται.* Nun waren diese Zeugnisse dem Philologen Hermann im Wege und, um sie ungültig zu machen, argumentirte er (Seite 376, Plat. Philos.): „Diogenes und Olympiodor finden im Thema und in dem enthu-

„siastischen Anstrich etwas Jugendliches; daraus folgern sie, „dass der Phädros Platons erstes Werk sei.“ Dieser Auffassung folgen Stallbaum (Vol. IV. Sect. I. S. XCIX, CX) und Steinhart (Einl. S. 25, 27). Dieselben fügen noch einiges zur Erläuterung und Rechtfertigung ihrer Ansicht hinzu, was jedoch zur Entscheidung in dem vorliegenden Fall nicht beiträgt. Da nun Hermann, Stallbaum, Steinhart und andere die Vordersätze des Diogenes und Olympiodor nicht zugeben, halten sie sich auch zu einer andern Folgerung berechtigt, ,,da man ,,es ja nicht mit einer beglaubigten historischen Ueberlieferung ,,zu thun habe.“ Dieses ganze Argument beruht jedoch auf einem Missverständniss, wie man leicht erkennt, wenn man die citirten Stellen näher prüft. Dass Platon den Phädros zuerst geschrieben habe, wird eben von Diogenes, wie von Olympiodor als eine *feste historische Ueberlieferung* erwähnt, *(λέγεται)*. Diese Ueberlieferung macht der eine glaublich, indem er erläuternd *(καὶ γὰρ)* hinzufügt, ,,der Inhalt ver-,,rathe etwas Jugendliches;“ bei dem andern wird dieselbe beiläufig erwähnt, um eine Bemerkung über den Phädros zu begründen. Von einer Folgerung kann nicht die Rede sein. Dass also der Phädros Platons erste Schrift sei, ist nicht eine Muthmassung des Diogenes und Olympiodor, wird überhaupt nicht als Muthmassung berichtet, sondern als feste Ueberlieferung. Jene beiden Zeugnisse behalten mithin bei dem Historiker ihre Autorität, bis man ihnen andere und bessere entgegenstellen kann. Der Versuch ist gemacht worden. Cicero äussert im Orator, c. 13 § 411, in Bezug auf den Schluss des Dialogs: haec igitur de adolescente Socrates auguratur. At ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis et quidem exagitator omnium rhetorum hunc miratur unum. Hermann findet hier eine Bestätigung seiner Ansicht, (S. 382): ,,dass ,,die Weissagung ein vaticinium ex eventu sei, das Gespräch ,,spät geschrieben sei, als Platon und Isokrates im reiferen ,,Mannesalter standen und letzterer einen Ruf als Redner ,,besass und auch Platons Billigung gewann.“ Stallbaum meint, (S. CXVII), ,,Cicero habe ohne Zweifel aus der besten ,,Quelle geschöpft.“ Auch nimmt er senior als Terminus für das Alter vom 45—60sten Jahr, (S. CXX), und findet darum das Wort passend gewählt zur Bezeichnung des ungefähr 47 Jahr alten Isokrates. Steinhart folgt ganz, (S. 25, 28), dieser Ansicht. Dagegen ist zu bemerken: Wer senior in dieser bestimmten Varronischen Bedeutung nimmt, darf das folgende aequalis nicht in allgemeinerer Bedeutung nehmen. Nun würde aber der 40- oder 41jährige Platon doch kein

senior genannt werden können. Wie darf aber Cicero, wenn er die Lebensalter so bestimmt unterscheidet und an unserer Stelle auf seine biographischen Quellen Rücksicht nimmt, den 6 Jahr jüngeren (minorem natu, kürzer und rhetorischer juniorem) Platon aequalis nennen? Die Stelle muss anders interpretirt werden. Cicero hat die Werke des Isokrates abgeschlossen vor sich liegen. Aus diesen kennt er ihn und sein Urtheil über ihn ist ein vortheilhaftes, (miratur). Nun erinnert sich der *belesene* Redner jenes Urtheils im Phädros, seinem vielgelesenen Lieblingswerk, er citirt dasselbe in bequemer Weise und findet etwas ungenau sein eignes darin ausgesprochen, (miratur). Gleichwohl entgeht ihm nicht, dass Platon Sokrates Grösseres verheissen lasse, als man in den vorliegenden Reden geleistet sieht, (exagitator omnium rhetorum hunc miratur unum). Darum fügt er restringirend hinzu, falls man Sokrates Worte nicht glaube auf Isokrates Leistungen anwenden zu dürfen: me autem, qui Isocratem non diligunt, una cum Socrate et cum Platone errare patiantur. In diesem Zusammenhang lesen wir jene Worte. Haec de adolescente Socrates auguratur, heisst: Sokrates ist es, der vom (20jährigen) Jüngling solches weissagt. Hierbei hat Cicero nur den Phädros vor Augen. Er übersetzt aber **νέος ἔτι** falsch; denn **νεανίας**, **νέος**, **σφόδρα νέος** bezeichnet recht eigentlich einen der im Anfang der **ἡλικία** steht, und bei Platon ganz besonders einen 30—35jährigen Mann. Im Parmenides, (127, c), heisst Sokrates **σφόδρα νέος**, während der 65jährige Parmenides der senex, (als solchen kannten Antiphon und Platon nur den Sokrates), der 40jährige Zenon der reifere Mann, Aristoteles der eigentliche adolescens, **μειράκιον** ist. In unserm Platonischen Dialog ist Phädros ein etwa 35jähriger **νεανίας** und der 30jährige Isokrates, der am Anfang der **ἡλικία** steht, (279, a, **προϊούσης τῆς ἡλικίας**) heisst **νέος ἔτι**. Da nun Cicero das Wort adolescens gebraucht hatte, so fällt ihm ein (at), dass er missverstanden werden kann. Denn man frägt gleich, ob denn mit 14 Jahren Platon den Sokrates vom 20jährigen Isokrates, dem der erste Bart keimte, solches weissagen lassen konnte? Um diesem Missverständniss zu begegnen und keinen Mangel an Erudition vor seinen Gegnern zu verrathen, fügt er rasch hinzu: at ea de *seniore* scribit *Plato* et scribit *aequalis:* Doch ist es der bejahrtere (Isokrates), über den Platon sich äussert, und der Altersgenosse, der sich äussert. Der ganze Zusatz wird gemacht, um den Ausdruck adolescens zu berichtigen und vor Missverständniss zu schützen und auf seniore und aequalis

ruht der Nachdruck, wie die Stellung zeigt. Dass der Verfasser, Platon, jenes Urtheil fälle und nicht der redend vorgeführte Sokrates in Wirklichkeit es so ausgesprochen habe, dies konnte Cicero nicht vorzugsweise sagen wollen. Um aber jene berichtigende Bemerkung in ihrer rhetorischen Form (bene cadentia verba) zu machen: at ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis, brauchte der Redner nur oberflächlich seiner Lectüre sich zu erinnern, aus welcher ihm bekannt sein musste, dass Isokrates 6—7 Jahr älter war, als Platon und zur Zeit, wo dieser den Phädros schrieb, nicht mehr ein adolescens genannt werden konnte. Ob Cicero den 30jährigen Isokrates einen senior nennen durfte, ist keine Frage; der Ausdruck ist kurz und er konnte keinen andern Comparativ wegen des adolescens und des de (de aetate provectiore?) gebrauchen. Der 30jährige Isokrates und 24jährige Platon können wohl aequales, Altersgenossen heissen und am besten, wenn man an die Zeit denkt, wo sie in der Schule des Sokrates den ersten Schritt machten, schriftstellerisch thätig zu sein.

Diese Interpretation werde ich für allein richtig halten, bis sie mit Gründen des Ciceronianischen Sprachgebrauchs, der Ciceronianischen Weise, zu schreiben, widerlegt wird. Auch soll bewiesen werden, dass ich Unrecht habe, wenn ich von vornherein in Cicero einen belesenen Redner suche, nicht einen gewissenhaften philologischen Gelehrten, der bei einer Aeusserung stets an seine bestimmten, erprobten Quellen denkt. [1]) Auch, scheint mir, würde Cicero seinen academischen oder stoischen oder peripatetischen Gewährsmann an unserer Stelle genannt haben. Bei obiger Interpretation fällt die Vermuthung älterer Quellen für den Ciceronischen Ausdruck weg; denn er sagt ja nichts weiter aus, als was man bei oberflächlicher Kenntniss der Lebensverhältnisse des Isokrates und Platon sich sagen muss, wenn man den Phädros vor sich liegen hat. Die Worte Ciceros beweisen mithin nicht nur nicht, dass der Phädros spät um 389 geschrieben sein muss, sondern haben überhaupt nicht den Werth eines Zeugnisses von einer festen historischen Ueberlieferung. Man

---

[1]) Krische, S. 7, 8, interpretirt die Worte Ciceros wie Hermann, legt aber auf das Urtheil Ciceros wie über Echtheit Platonischer Schriften, so über ihre Abfassungszeit keinen Werth und an dieser Stelle um so mehr, da „Cicero das Verfahren bei *seinen* Dialogen „(bis 709) zum Massstabe für seine Beurtheilung des Phädros mache.“ Die letzte Beobachtung ist unrichtig.



kann sie nicht den Zeugnissen des Diogenes und Olympiodor entgegensetzen. Sowie ich dieselben interpretire, enthalten sie auch vielmehr eine allgemeine Bestätigung dieser historischen Ueberlieferungen, als eine Widerlegung. Mithin ist das Resultat dieses, dass nach den alten Zeugnissen der Phädros Platons Erstlingswerk ist, ein Resultat, das wir nicht so leicht aufgeben werden, als Schleiermacher, der, seiner Sache zu gewiss, alte Zeugnisse glaubte entbehren zu können, da er die Arbeiten Hermanns und anderer noch nicht kannte, zumal er auch die Stellen ganz wie Hermann erklärte.

Allein vor der Hand dürfen wir die Zeugnisse unbeachtet lassen. Denn die frühe Entstehung des Phädros ist nur evidenter dargethan, wenn man, von dem Gespräch selbst ausgehend, mit Hülfe der feststehenden geschichtlichen Thatsachen und der Beobachtungen über Platons Methode zu demselben Resultate gelangt.

Schleiermacher hält nun die Zeit, in welche die Unterredung verlegt zu sein scheint, für diejenige, in welcher Platon den Phädros geschrieben hat. Die Polemik, die hier gegen Tisias, Euenos u. s. w., gegen das unfruchtbare Lesen und Einsammeln todter Buchgelehrsamkeit, gegen das Treiben der Athener und gegen die Grundsätze der Staatslenker geführt wird, ist eine *unmittelbare* Polemik des jungen Dialektikers gegen Zeitgenossen und ihre ideen- und ziellosen Tendenzen, gegen welche der jugendliche Schüler des Sokrates im Bewusstsein seines richtigeren sittlichen und wissenschaftlichen Strebens frohlockend über die neuentdeckte Dialektik, deren Consequenzen er nur ahnt, keineswegs übersieht, geschweige dass er ihren Werth geprüft und definirt hätte oder zu festen Resultaten gelangt wäre, unmittelbar und in etwas jugendlichem Uebermuth reagirt. Diese Ansicht hat Krische in neuerer Zeit durch manches unumstössliche Argument und manche treffende Bemerkung über den Phädros gestützt.

Die Gegner, Hermann, Stallbaum, Steinhart, Zeller, Susemihl sind zu einem andern Resultat gelangt. Ihre wesentlichsten Argumente findet man schon bei Hermann, (Plat. Philos. S. 372 ff., 513 ff., 77 ff., 28 ff. mit den Anm.). Bei Stallbaum, (Einl. 2te Ausg. S. 49—62, 90—136) sind dieselben übersichtlicher und geordneter zusammengestellt. Es ist nicht die Aufgabe dieses Abschnitts, die *innern* Gründe für ihre Ansicht, zum Beispiel die vom Hauptgedanken und von seiner angenommenen Zurückbeziehung auf

den Gorgias, Parmenides u. s. w. hergenommenen Argumente zu prüfen, es sei denn, dass sie eine historische Seite haben, auf einer geschichtlichen Hypothese beruhen, die sich als falsch nachweisen lässt. Auch die stilistischen Gründe werden nur von dieser Seite aus angegriffen werden. Es kommt hier also zunächst auf jene Gründe an, die sich auf historische Facta oder aus allgemeinen Erfahrungen abstrahirte historische Sätze beziehen.

Hermann und seine Nachfolger unterscheiden die Zeit der Abfassung von jener, in der die Unterredung des Sokrates und Phädros vorgefallen sein soll. Geschrieben ist nach ihnen das Gespräch um 388 etwa, als Platon als Lehrer in der Academie auftreten wollte; die Unterredung aber wird in die Zeit vor 406 zurückverlegt. Wie kommt man zunächst *überhaupt* zu einer Unterscheidung der Zeiten? Im Protagoras wird ein solcher Unterschied, indem Sokrates das Gespräch, welches früher stattgefunden hat, wiedererzählt, angedeutet. Aehnlich ist die Einleitung zum Lysis und Charmides. Im späteren Euthydemos ist ein referirtes Gespräch und ein mit dem Zuhörer geführtes kritisirendes unterschieden. Im Theätet wird in der Einleitung der eigentliche Dialog als das Resultat einer langen Arbeit geschildert, die Vorlesung aber fällt in eine späte Zeit, als Theätet im Korinthischen Kriege verwundet wurde; die Vorlesung ist aber gleichsam die Edition des vollendeten Werkes. Diese Einleitung zum Theätet ist auch die Einleitung zum Sophist und Politikos. Wie im Theätet die Entstehungszeit des vorgelesenen Gesprächs von dem Zeitpunct der Vorlesung ausdrücklich unterschieden ist, so wird, abgesehen von dem Inhalt des Phädon, in der Einleitung zu demselben bestimmt angegeben, dass die diegematische Wiedererzählung lange Zeit nach dem wiedererzählten Gespräch stattgefunden habe. Die kunstvolle, doch wundervolle Einleitung zum Symposium lässt einen langen Zwischenraum zwischen dem Gastmahl mit seinen wissenschaftlichen Definitionen des Eros und der Wiedererzählung erkennen. Apollodorus erzählt vor einem Publicum (von Schülern? *περὶ ὧν πυνθάνεσθε!*), was er öfter und auch jüngst einmal einem Glaukon erzählt habe, der schon von einem Phönix etwas davon vernommen habe, welcher Phönix Ungenaues gemeldet habe, da er weder zugegen gewesen sei, noch an Sokrates sich gewandt habe, sondern von einem Dritten erst es gehört habe; auch er habe seinen Bericht aus dieser Quelle, vom Aristodemos, habe sich aber, während es noch Zeit gewesen, über manche Puncte von Sokrates



belehren lassen und weiss, dass sein Bericht Sokrates Billigung (ὡμολόγει!) habe. Ganz ebenso lautet die Einleitung zum Parmenides. Kephalos berichtet einem Publicum, was er vor einiger Zeit mit einer Anzahl philosophischer Genossen zusammen vom etwas bejahrten Antiphon, dem Bruder des Glaukon und Adeimantos, in Athen über eine Sokratisch-Parmenideische Erörterung gehört habe, der er zu diesem Zweck eben nach Athen gereist sei; der Antiphon habe diese Erörterung eben öfter vor langer Zeit, als er jung war, (μειράκιον ὤν), vom Pythodoros, dem Freunde Zenons, sich erzählen lassen; Pythodoros aber sei bei der Erörterung zugegen gewesen. Irgend einen von diesen Gründen wissen Hermann und seine Parthei für ihre Unterscheidung der Zeiten beim Phädros nicht anzugeben.

Die Einleitung zum Staat führt uns in die Zeit, wo die Bendideen zuerst im Piräos gefeiert wurden; es ist dies nach Böckh, (Prooem, lectt. Berol. hib. 1838, aest 1839), das Jahr 411. (Ol. 92, 2) und nicht Ol. 87, 2 oder 3, wie Hermann annimmt. (Allg. Schulzeit. 1831, S. 561, und Plat. Phil., S. 511, 696; de reip. Platon. tempp. Marburg 1839, p. 12 ff.). Damals waren Polemarch und Lysias in Athen. Polemarch sucht mit Glaukon und Adeimantos den Sokrates auf und führt ihn in sein Haus, wo er nach langer Zeit wieder dessen Vater Kephalos begrüsst. Auch der Rhetor Thrasymachos ist in Athen und wird mit Lysias zusammen in Polemarchs Haus getroffen. Damals lebte und war von grossem Einfluss zu Athen der Arzt Herodikos von Selymbria, (Phädros 227, d. Protagoras 316, e: ὁ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἥττων σοφιστὴς Ἡρόδικος ὁ Σηλυμβριανός), der Erfinder der Gesundheitsspaziergänge für Studirende, überhaupt der medicinischen Gymnastik; Akumenos und Eryximachos folgten seiner Theorie, nach dem Phädros und Symposium, und Hippokrates war sein Schüler, nach dem Scholiast zu Plat. resp. 406.[1]) Nun erzählt Sokrates aber eben in der Republik (406) von diesem Herodikos, wie er vor ganz langer Zeit jene Erfindung gemacht, es selbst durch Heilgymnastik und Diätetik zu einem hohen Alter gebracht habe, nun jedoch lange todt sei. Diese Worte im Munde des Sokrates sind ein Anachronismos, der so gross ist, wie wenn Aristophanes im Symposium (193, a) bei der Siegesfeier des

---

[1]) Wir bemerken, dass alle diese Mediciner in unserm Phädros als in Athen präsent und angesehn erwähnt werden. Cfr. Abschnitt IV.

Agathon von dem Dioikismos der Arkader durch die Lacedämonier spricht. Solche bestimmte Angaben sind genügend, um die Zeit der Abfassung eines Gesprächs von jener, wo dasselbe nach der Fiction gehalten wurde, zu unterscheiden. Auch einen solchen äussern Grund wissen nun Schleiermachers Gegner nicht ausfindig zu machen. Im Gegentheil sprechen unzählig viele Gründe dieser Art für Schleiermachers Ansicht, wie wir nachher sehen werden. Solche Gründe nenne ich unmittelbare, weil sie darauf beruhen, dass der Schriftsteller nicht, wie ein historischer Forscher oder Memoirenschreiber, nur das Gewesene vor Augen hat, nur das Erinnerte festhält, auch nicht daran denkt, die fingirte Situation möglichst treu der historischen Wirklichkeit und consequent auszumalen, was im Grunde ja auch historische Realität und etwas anderes, als dramatische oder epische Wahrscheinlichkeit wäre, sondern selbst an Stellen, wo gerade nicht lebhaft gegen Gegenwärtiges polemisirt wird, mit seinen Gedanken bei der Arbeit unmittelbar in der Gegenwart lebt. Dies ist Platons Art zu arbeiten, soweit wir sie bei den späteren Werken beobachten können. Dies ist zu bemerken und bei dem Folgenden festzuhalten. Denn Hermanns Ansicht hat das Eigenthümliche, dass er annimmt, Platon habe den Phädros um 389 im 40sten Jahre, im reifen Mannesalter geschrieben, polemisire auch gegen damalige Richtungen, lobe andere Bestrebungen, offenbare sich selbst als vollendeten Denker und reifen Schrift- und Sprachbeherrscher; gleichwohl thue er dies in einer Weise, dass kein Leser oder Hörer es merke; denn eigentlich versetze er sich in eine 20 Jahr früher durchlebte Zeit zurück, halte diese auch getreu und consequent durchs ganze Gespräch fest, erwähne mit historischer Treue Einzelheiten und Zufälligkeiten, lasse ein getreues Bild Athens aus den Jahren 410—406 allenthalben durchschimmern, so dass seine Polemik mit ziemlicher Verleugnung der unmittelbaren Gegenwart als eine Polemik gegen eine verderbliche Richtung der Jahre 409—406 erscheine, ja verleugne sich selbst so sehr, dass er in der Person des Sokrates wie ein Zwanzigjähriger rede und auch sonst die von Schleiermacher gerügten Jugendlichkeiten zum Theil wirklich sich zu Schulden kommen lasse und man den reifen Beherrscher seiner Sprache, den bewussten Beherrscher seiner Gedanken, dem Inhalte, wie der Folge und der Form des schönen Ausdrucks nach, nicht wiedererkenne. Hiergegen haben wir vorläufig festzuhalten, dass diese Ansicht mit der Weise der späteren Gespräche um so weniger harmonirt, je mehr in

denselben gegen eine unmittelbare Zeitrichtung vom Autor polemisirt wird.

Aeussere untrügliche Gründe haben demnach nicht dahin geführt, das Jahr 389 oder 388 als Geburtsjahr des Phädros anzunehmen; ebenso wenig polemische Anspielungen, die vorzugsweise auf jene Zeit passten. Die Genesis dieser Ansicht begann mit der Erwägung des Inhalts: man fand die Ideenlehre hier *ausgebildet,* man glaubte eine genaue Kenntniss Egyptens, des pythagoräischen Systems, einen architektonischen Umriss eines philosophischen Systems, mithin ein Programm des *fertigen* Philosophen zu entdecken; vorausgesetzt wurde die Richtigkeit der Hermannschen Sätze über die *οὐδενία* des Sokrates, die Inhalt- und *Resultatlosigkeit* seines Philosophirens in *speculativer* Beziehung, sowie über die damit verbundene Inhaltlosigkeit der Platonischen Philosophie in der ersten Periode, welche darum die *sokratische* genannt wurde. Dann ging man sofort daran, nach Schleiermachers Vorgang nachzuweisen, welche Gespräche dem Phädros vorausgegangen sein müssten und endlich wollte man durch historische Argumente die Annahme endgültig beweisen. Diese historischen Argumente, allgemeine Sätze und Thatsachen, haben wir zuerst gu prüfen.

Die Argumente, welche auf die Person des Autors sich beziehen, sind die wichtigsten. a. Hermann sagt, (Plat. Phil. S. 376): „Es ist bei weitem räthlicher, einen Geist, „wie Plato, auch in späteren Jahren noch mitunter den „dithyrambischen Flug seiner Jugendzeit erneuernd zu denken, „als einen so dichterisch gestimmten Jüngling zugleich über „die wichtigsten Fragen des Lebens und der Wissenschaft so „besonnen und so sachkundig urtheilen zu lassen.“ Welchen dithyrambischen Flug meint Hermann, wird man fragen? Jenen, den Platon in seinen verbrannten dichterischen Versuchen genommen hatte! Diese Voraussetzung ist gewagt, weil sie wenigstens ohne Analogie in den anerkannt späten Producten Platonischer Muse ist. Sie ist aber für unsere Platonische Frage gefährlich; denn wenn man mit derselben Ernst macht, so wird unser sicherstes Mittel für die Zeitbestimmung der Gespräche über den Haufen geworfen; man darf sich auf *Sprache, Stil* nicht weiter berufen. Sie ist aber auch gar nicht haltbar. Denn Goethe hätte ohne Zweifel, als er seine Iphigenie in metrische Form brachte, in einem Drama die Personen so platt können reden lassen, wie es im Götz geschieht, und hätte vermöge seiner Fähigkeit, sich in etwas hineinzuleben, demselben einen ähnlichen Charakter

und ähnliche Richtung mittheilen können, wenn es ihm darauf ankam; auch kann heute ein zweiter Goethe, ein lernender Nachahmer und Schüler, etwas Aehnliches leisten; Goethe *konnte* aber in Wahrheit damals nicht mehr so schreiben, weil er ein lernender Nachahmer seiner selbst nicht war und weil es ihm nicht darauf ankam. Dies gilt auch in Bezug auf Platons Entwickelung, die sich ja nach Hermann in eine Periode der unreifen und eine der reifen Kunst theilen lässt, da Platon nicht gleich Aristophanes und Sophokles, [1]) wie Minerva aus dem Haupte Jupiters, in stilistischer Hinsicht fertig und vollendet auf die Bühne trat. Etwas anderes ist es, wenn man sagt und behauptet, Platon habe gleich Goethe die Erinnerungen seiner Jugend, der ersten Eindrücke der Sokratischen Unterhaltung festgehalten; man erkenne das zum Beispiel deutlich aus der Einleitung zum Staat. Das muss man zugeben und für Platon war die *wunderbare Erscheinung* des Sokrates ein individuelles, besonders *energisches* Motiv. Aber jene Einleitung zum Staat ist ohne dithyrambischen Anstrich im Ausdruck, Satz und Inhalt.

Was den zweiten Theil des Arguments, die Frage betrifft, ob über die wichtigsten Fragen des Lebens und der Wissenschaft besonnen und sachkundig geurtheilt wird, so werden wir darauf anderswo zurückkommen müssen; hier ist zu bemerken, dass, wenn Platon im 24sten Jahr den Phädros schrieb, er bereits 4 bis 5 Jahre des Sokrates Schule besuchte, er sicher zu jenen Schülern gehörte, die, wie Apollodor, sichs angelegen sein liessen, Sokrates *Worte* und *Thaten* zu erfahren, (*ἀφ' οὗ — ἐπιμελὲς πεποίημαι ἑκάστης ἡμέρας εἰδέναι ὅ τι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ, οὐδέπω τρία ἔτη ἐστίν:* Symp. 172, c), und ihre Mussezeit benutzten, das Gehörte zum Theil zur eignen Erinnerung aufzuschreiben (das Beobachtete zu begreifen), zu verbinden und zu einem übereinstimmenden Ganzen zusammenzustellen, wie Euklid. (Theät. 143, a; Phädros, 276, d). In jener Schule wurde Platons Denken geübt, er aber auch über die Methode, wie über die Begriffe und den Gegenstand (*τὰ ὄντα*) belehrt, und endlich war Sokrates selbst, dieser Typos eines rein *wissenschaftlich gesinnten* Weisen, *unmittelbar* eine Quelle der Belehrung für den contemplativen, reflectirenden Beobachter (*ὅ, τι ἂν* —

---

[1]) Auch in Bezug auf diese gilt der Vergleich, weil wir ihre Erstlinge nicht kennen, wie Goethes Götz, Pindars ersten Versuch. — Uebrigens ist, wenn der Phädros Platons erstes Werk ist, auch Plato beim ersten Auftreten als Philosoph selbständig, entschieden.

πράττῃ) in jeder Hinsicht. Hierzu erwäge man noch einen *Erfahrungssatz,* den Platon mit Nachdruck wiederholt: *τῷ γὰρ ὄντι ἡ νεότης εἰς πᾶν ἐπίδοσιν ἔχει* (Theät. 146, b). Wir dürfen daher bei einem Erstlingswerk Platons eine gewisse Reife und Sachkunde, und eine *gewisse* Lösung selbst der *schwersten wissenschaftlichen* Probleme von vornherein erwarten. Freilich wird hierbei angenommen, dass die *sokratische* Philosophie in Bezug auf den Inhalt, (Lehren über Seele, Gott, ein unsichtbares Jenseits, über eine an sich seiende Substanz = *τὰ ὄντα*), nicht eine reine tabula rasa gewesen sei. Vor der Hand ist zu bemerken, dass wir für diese Voraussetzung Platons Zeugniss anführen können, der besonders dafür dankte, dass die Gottheit ihn zu Sokrates Zeiten in Athen geboren werden liess, (Plutarch V. Mar. c, 46; Lactant. Div. Institt. III, 19, 17), während Hermanns Ansicht den sokratischen Einfluss in Bezug auf die Resultate, den wissenschaftlichen Inhalt der Platonischen Philosophie, von geringerer Bedeutung sein lässt, als die Lectüre des Philolaos und als eine Reise zu den buchgelehrten, aber unwissenschaftlichen, götzendienerischen Priestern Egyptens.

b. Hermann erkennt in den poetischen und mythischen Elementen ein Argument, welches gegen seine Ansicht zu sprechen scheint. Aber er meint, „dass ein Mann, der so eben erst (? nun, 406|5 schon 4 bis 5 Jahr!) seinen Zutritt „zu der philosophischen Laufbahn mit dem Opfer seiner „poetischen Jugendsünden erkauft hätte, seinen ersten Schritt „auf derselben nicht sofort wieder mit einem halben Rückfall „in diese bezeichnet hätte.“ (Seite 378). Diese etwas *allgemeine* Argumentation ist, glaube ich, wie manche Lysianische, zu spitzfindig und beweist nichts. Sie widerspricht der Erfahrung, insofern einer, der ein schriftstellerisches Feld verlässt, um auf einem andern thätig zu sein, damit nicht zugleich seine Sprache, Wortbildung, seinen Reichthum an Bildern u. s. w., seinen Stil aufgiebt und wie ein Kleid wechselt. Endlich ist aber Hermanns Auffassung schief und einseitig, während Platon selbst im Phädros uns andeutet, wie man Schleiermachers Annahme eines *„poetischen Charakters“* richtig verstehen soll. Die Ausdrücke heissen poetisch bei Plato. (257, a: *τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν-ποιητικοῖς-εἰρῆσθαι..*) [1]) Das Bild vom erotischen Pathos ist ein

---

[1]) Stallbaum z. St. schliesst: „Die poetische Sprache entspricht „dem Inhalt, ist ironische Nachbildung des wirklichen Phädros, eines

dichterisches Gleichniss, das Ganze ein mythischer Hymnus und ein Spiel (265, b: *οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες - μυθικόν τινα ὕμνον προςεπαίσαμεν*). Die Gottheit stellt unserer Phantasie sich dar als ein unsterbliches, aus Seele und **Körper** bestehendes ewiges Wesen; dies ist sie (d. i. die *homerische*, von Herodot schon scharf kritisirte Gottheit, nicht die *bewegten*, belebten *Himmelskörper*, die *δαίμονες*, *οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί*, wie von vielen falsch angenommen wird) uns nicht in Folge einer logischen vernunftgemässen *Argumentation* (*οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου*), sondern es ist die Dichtung (*πλάττομεν*) der Menschen, die Gott nicht gesehn, noch hinreichend gedacht (*ἱκανῶς νοήσαντες?*) haben. So verhält sichs auch mit dem mythischen *λόγος*. Denn er macht Anspruch darauf, ein gewisses Wahres vor Augen zu haben, nicht in jeder Weise undenkbar zu sein (*ἀληθοῦς τινὸς ἐφαπτόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον*: 265, b), ja redet eigentlich von einem hyperuranischen Ort, meint aber den übersinnlichen, nur für den *νοῦς* seienden, d. i. die Wahrheit und das Seiende und nur, wenn man ihn so versteht, glaubt der *λόγος* Wahres zu behaupten, (247, c, d: *τολμητέον-οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας = τὰ ὄντως ὄντα, οὐσία θεατὴ νῷ ὄντως = λέγοντα*). So urtheilt Platon über die zweite Rede des Sokrates und wir mit ihm. Es ist mithin diese Rede kein Rückfall zu poetischen Jugendsünden, sondern wird als ein recht eigentlich *philosophischer* Versuch in Bezug auf das Object der Speculation angekündigt. — Steinhart hat kein Auge für das Dithyrambische und Poetische, welches Hermann im Phädros noch erkannte, und geht über Hermann hinaus. Er behauptet,

---

„Zöglings Sikelischer Rhetorik, ist geflissentlich und mit *Bewusstsein* „so gebildet: ergo ist sie kein Beweis der Jugendlichkeit." Der Schluss ist falsch; die Ironie trifft den nachgeahmten Gorgias, Polos, Protagoras etc. etc.; die poetische Sprache wird von Platon getadelt, nicht gebilligt als dem Inhalt entsprechend; ist also in der That ein epideiktischer Versuch, um einen Gorgias zu überbieten und seinen Bewunderer für den Sokrates und die Philosophie zu gewinnen. Krische, S. 90, bemerkt gegen Stallbaum: „Phädros ist nicht Bewun„derer des Poetischen, sondern Lysianer, das *διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι* „weist auf 234, c, zurück, hat also in der Technik des Dialogs seinen „Grund, es wird an unserer Stelle, 257, a, auf den Gegensatz der „poetischen Farbe zur einförmigen Melodie des Lysias hingewiesen, „eine Kritik der letztern geübt; die Rede erscheint also als Epideixis „des Jünglings." Hier ist Wahres und Falsches zu einem richtigen Schluss gebraucht.

(Einl. S. 38): „Gerade in seiner philosophischen Erstlings-„schrift würde er nicht nur eine dithyrambische Prosa um „so ängstlicher vermieden, er würde sie (?) vor allen Dingen „nicht mit so feiner Besonnenheit, die immer dicht an der „zarten Grenzlinie hinstreift, ohne sie je (?) zu überschreiten, „angewendet haben." Hier enthält aber der Schluss einen Widerspruch mit dem aus Hermann Herübergenommenen; denn wenn die Prosa im Phädros allenthalben auf der *zarten Grenzlinie* mit *feiner Besonnenheit* sich hielte, wäre sie keine dithyrambische. Es ist darum auch belehrend, zu sehen, wie Steinhart beim Eingehn aufs Einzelne seine Ansicht gar nicht durchführen kann und mit Platon und sich selbst in Widerspruch geräth. Seite 76, gilt die zweite Sokratische ihm im Widerspruch mit Platons Urtheil für das Ideal einer Rede, wie es der zweite Theil des Dialogs theoretisch aufstelle, der Form und dem Inhalt nach; und doch findet er eine Stelle episch, eine andere, selbst eine erzählende lyrisch gefärbt, glaubt hier eine Unklarheit, dort eine Anspielung auf Mysterien, eine Nachahmung des Parmenides, endlich abentheuerliche Wortableitungen zu entdecken. Schlimmer noch ist es, wenn er (S. 75) in jener lustigen Parodie der Gorgianischen Rede (238, a—c) einen Ansatz der kunstvoll harmonischen, *platonischen Periodik* sieht. Mit lautem Gelächter dagegen bemerkt selbst Phädros: *εὔροιά τίς σε εἴληφεν*, und stimmt Sokrates bei, wenn er sagt: *τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόῤῥω διθυράμβων φθέγγομαι.* Diese Bemerkung bezieht sich auf das eben Gesprochene ganz speciell (*τὰ νῦν* gegen *τὰ λοιπὰ!*) und *διθυραμβῶδες* ist nach Dionys von Halikarnass, wie wir sahen, charakteristische Bezeichnung des Gorgianischen Stils. Steinhart könnte den Stil der Rede im Protagoras mit demselben Recht Platonisch nennen.

c. Hermann führt (a. a. O.) zwei weitere Argumente für seine Ansicht an: „Das Jugendwerk Lysis habe ja keinen „Mythos, dagegen kehre derselbe in den Gesprächen des „höheren Alters in reichem (?) Masse wieder." Gegen das erste Argument ist zu bemerken, dass auch das Jugendwerk Protagoras seinen Mythos hat. Offenbar stellt aber auch unser Phädros zunächst ein Wegwenden des Autors vom mythischen Hymnos und Spiel zur entsprechenden, eigentlich dialektischen Form für die *ἀλήθεια* in Aussicht, wo es sich darum handelt, zu zergliedern und zusammenfassen, was in den hier aufgestellten Götterbildern sittlicher Begriffe, =*δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη, ἔρως, φθόνος, (ἔξω θείου χόρου ἵσταται), κάλλος, (κάλλους φύσιν-μετὰ σωφροσύνης*

ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν) = enthalten und *nicht enthalten* ist. Dass er gute und edle Prosa schreiben konnte, als er den Phädros verfasste, sieht man aus der Einleitung und dem zweiten Theil; doch werde ich später auch in diesen Theilen charakteristische Mängel nachweisen, die einen jugendlichen Verfasser verrathen. Was das zweite Argument betrifft, so müssen wir Hermanns Ansicht über Ursache, Wesen und Zweck des Mythos prüfen. Seite 346, (557), sagt er: „Wir „müssen die Mythen und sonstigen dichterischen Partien seiner „Schriften nicht etwa blos als äusserlichen Schmuck der Rede, „sondern als wesentlichen (?) Bestandtheil seiner geistigen „Eigenthümlichkeit betrachten und nicht hinter (?), sondern „in (?) ihnen selbst Platons Lehre und Ansicht suchen. Er „accomodirt sich nicht callide gangbaren Vorstellungen, noch „umgiebt er sich aus politischen und andern Rücksichten mit „mystischem Dunkel.“ Dunkel ist die Unterscheidung „in und hinter;“ falsch ist der Ausdruck „wesentlicher Bestandtheil,“ wenn er bedeuten soll, dass Platon seine Ideen *nur so* ausdrücken konnte, etwa z. B. die tugendhafte Gesinnung der Seele (als Anlage zur Tugend aufgefasst) nur als ein schönes und folgsames Pferd anschauen und *schildern* konnte, also sie nicht zu *begreifen* und *definiren* vermochte. Dass dies aber der Sinn ist, zeigt die Aeusserung S. 379: „was ein Alter„thumsforscher vom Phädros geurtheilt hat, dass das Mythische „in ihm uns das Ringen eines Geistes offenbare, der noch „nicht das adäquate Element des Gedankens finden könne, „sagen wir im Grunde von der *ganzen Platonischen Philosophie.* „Die Mythen in den späteren Gesprächen sind als Zeichen „der allmäligen Abrundung uud Vollendung seines Systems „zu betrachten, die ohne Zuthun dichterischer Phantasie gar „nicht möglich war.“ Mit sich selbst ist Hermann noch in Harmonie, wenn er weiter sagt, (S. 399): „die längst stockende „Ader seiner Poesie floss (im späten Alter) aufs Neue und „öffnete dem heiligenden Dienste der Weisheit (aber unmög„lich der dialektischen ἐπιστήμη, der eigentlichen Wissen„schaft!) ihre Schleussen;“ und (S. 511): „die mythischen „Theile sind das Product der tiefsinnigsten (?) Ahnungen und „des höchsten (?) Fluges der Phantasie (!).“ Aber wie harmonirt es, wenn nun Hermann vom Mythos des Phädros sagt, (S. 511): „Wäre freilich die Ideenlehre an sich schon „dasjenige gewesen, was sie sein sollte, so hätte sie viel„mehr die dialektische Form, in welcher sie empfangen und „geboren war (?), weiter ausbilden, als das poetische Gewand „annehmen sollen, das unbefangen betrachtet allerdings nur

,,ihre Blösse zu bedecken bestimmt (?) ist; je weniger es ,,aber verhehlt werden kann, dass sie (die Ideenlehre) nur ,,die sophistischen Angriffe mehr zu umgehen als unmöglich ,,zu machen bestimmt war, und die Wahrheit, die sie auf ,,Erden bedroht fand, lieber in überirdische Räume flüchtete, ,,desto näher musste sie sich (einerseits) zu der mathemati- ,,schen Betrachtungsweise hingezogen fühlen, (andererseits) ,,zu der gröberen Schrift der anschaulicheren Mythen, da ,,Plato die Begriffe nur für in sinnlicher Form ausdrückbar ,,hielt.“ Jene beiden Motive, Umgehung der sophistischen Widersprüche statt Widerlegung, Mangel an Muth und Selbstvertrauen, die unverhüllte Wahrheit zu sagen, findet auch Steinhart (S. 40, Anm. 79) nicht des grossen Philosophen würdig. Man dürfte denn doch auch fragen: Wen wollte er belehren oder widerlegen, wenn nicht die Sophisten, die Zweifler dieser Erde? Jene, die nicht Mythen und Phantasien, sondern begreifbare Argumente und durchdachtes begreifbares Wissen suchen? Wenn auch nicht, gleich Sokrates, die sogenannten Sophisten, musste er nicht den inneren Zweifler und Sophisten, das ungläubige Kind in ihm selbst und in seinen Jüngern in wissenschaftlicher Weise belehren? (Phädon 77, e: *ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν* [Sokrates, Schülern] *παῖς, ὅστις φοβεῖται τὰ τοιαῦτα*, eine Zerstreuung der Seele beim Tode, weil sie wie ein Haufe Staub vorgestellt und angeschaut wird.). Sonst ist Steinhart mit Hermann einverstanden. ,,Solche Mythen sind ein sicheres Kennzeichen, dass die ,,Dialoge einer späteren Zeit angehören.“ Nur darin geht er über ihn hinaus, dass er nicht das allgemeine Vorurtheil theilt, welches in jenen „herrlichen Lehrdichtungen in Prosa“ mehr einen Mangel, als einen Vorzug unsers Philosophen, im besten Fall ein anmuthiges Beiwerk und ein geniales Spiel der Phantasie erblickt. „Sie sind doch in der That „nicht nur Producte der reifsten und vollendetsten Kunst „(doch nicht der dialektischen!), sondern enthalten auch die „höchste Blüthe (?) der Platonischen Speculation, in welcher „das Denken (?) sich zur *idealen Anschauung* (alle Platoni- „schen Mythen enthalten nur Bilder der Hellenischen Dichter, „haben es mit Farben der *sinnlichen* Anschauung zu thun!!) „der *höchsten Wahrheiten* (nur ihrer in Sinnlichem gemalten „Bilder!) steigert, und kommen deshalb noch gar nicht in „den frühesten Dialogen vor.“ Bei der Widerlegung des Falschen in den Hermannschen Annahmen gehen wir wohl am sichersten, wenn wir Platons *eigne Angaben* als die massgebenden festhalten. Phädon 114, d, heisst es nach jenem

Mythos über das Leben in der andern Welt nach dem Tode: *τὸ μὲν οὖν ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν, ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ταῦτ᾽ ἐστὶν ἢ τοιαῦτ᾽ ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν ἐμοὶ δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν· καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος· καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥςπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ· διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.* Also nachdem *(ἐπείπερ)* die wissenschaftlichen Beweise mit apodiktischer Nothwendigkeit nachgewiesen haben, dass die Seele unsterblich ist, es eine hyperuranische Welt, ein hyperuranisches **Leben** mit Lohn und mit Strafe giebt, tritt der Mythos ein, um das Kind in uns, (welches die reine Wahrheit sich nicht denken kann, der Sitz der Meinung, als gewöhnliche Tugend, Grundmaxime, Dogma und empirische Muthmassung ist, nur irdische Erfahrung und *Anschauung* hat, das nur **denkbare** Leben stets auf das Bild des **analogen** irdischen Lebens bezieht), zu beschwichtigen, indem ihm das Phantasiebild vorgeführt wird statt der Wahrheit, deren **Wie** eine Sache der Erfahrung und der göttlichen Macht und Liebe ist. Zu dieser Classe von Mythen gehört auch der Mythos der Politie und der des Gorgias. [1]) Ein *zweites* Motiv für eine *zweite Classe* von Mythen wird Timäos, 34, angedeutet, wo er von der *Schöpfung* der endlichen Welt spricht und bemerkt, dass man seine Darstellung („erst der Körper ge„schaffen und vom Demiurg künstlerisch gestaltet, dann die „Weltseele genommen, in den Körper hineingethan, durch „ihn verbreitet, um ihn herumgelegt,") leicht missverstehen könne, dass man die Schöpfung Gottes sich nicht so denken müsse, wie er sie eben **anschaulich** darstelle: *ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν* Hierfür enthält der Kratylos, (390, e, 432, c), den Grund, indem der *λόγος* (d. i. *Wort* und Rede) als zunächst auf das *sinnliche Ding* und die Darstellung des in der Zeit nacheinander erscheinenden Sinnlichen (z. B. *μετέχειν* oder aufgehoben sein, tollere.) bezogen dargethan und dann nachgewiesen wird, dass diese sinnlichen Ausdrücke und diese *sinnliche Sprache* auch das Mittel bilden, um unsere *begrifflichen Einheiten* damit zu bezeichnen. Zu dieser Classe von Mythen gehört jene Darstellung der Schöpfung, Timäos 29—34. Er spricht ja dort auch (29, b) „von der abbildlichen Welt,

[1]) Cfr. Gorgias, 523, a.

„die in der Zeit und Gegenstand der Erfahrung und An-„schauung ist und seine Darstellung liefert *λόγους εἰκότας* „*τοῦ-ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνος.*" Sobald man aber nur diese beiden Bemerkungen im Timäos (34 und 29) beherzigt, wird das Mythische und Mystische auf seine richtige Bedeutung und seinen wissenschaftlichen Werth zurückgeführt und ein Missverständniss wäre eigentlich nicht möglich. Man kann nach Hermann sagen, dass Platon hier seine Begriffe und Ideen nicht hinter, sondern in diesen poetischen Formen uns vorführt. Die Formen sind ja so durchsichtig, dass man die adäquate dialektische Form nicht vermisst, ja, weil Platon in der Einleitung und am Schluss deutlich sagt, wie die Schilderung zu verstehen sei, die dialektische Form vorzufinden meint. In *diese Classe* gehört die sinnlich-phantastische Schilderung des Schattenwissens und Schattenlebens gewöhnlicher Menschen in der Politie (515 ff.). Auch rechne ich hierher Gleichnisse, wie jenes, wo in der Politie (505 ff.) Gott, *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, in seiner schöpferischen Allmacht und als Quelle alles wahren Lebens und wahren Wesens mit der Leben und Licht gebenden Sonne dieser Welt, der Vater mit seiner Creatur und seinem analogen Abbild verglichen wird. Diese erste und zweite Classe sind also nicht durchweg objectiv dadurch geschieden, dass jene aufs Jenseitige, diese auf das Gebiet irdischer Erfahrung sich ausschliesslich bezöge. [1]) Auch liegt es in der Natur der Sache, dass es zweifelhaft sein kann, in welche Classe man diesen oder jenen Mythos zu bringen hat. Wenn man nun aber z. B. im ganzen Platon vergeblich nach einer Stelle sucht, wo Platons Idee von der Allmacht und Heiligkeit des absoluten Wesens zugleich anschaulicher und **begreifbarer** dargestellt ist, und ebenso vergebens nach einer Stelle, wo Platon anschaulicher und **begreifbarer** auseinandergesetzt hat, dass die

---

[1]) Man kann sie etwa so unterscheiden, wo sie *beide* die *intelligibele Welt* berühren, dass die Mythen der ersten Classe *Dinge der andern* Welt als erscheinend (gestorbener Seelen Gestalt, Strafe, Lohn) mit den Farben dieser Welt malen, weil wir von den *Farben* des Jenseits keine *Anschauung* haben, die der zweiten Classe die *Begriffe von Wesen* (Gott) der andern Welt durch ein Analogon aus dieser Welt (Sonne, menschliche Freiheit, menschliches Denken, Schaffen hier) deutlich machen sollen; die Mythen der *dritten Classe* haben, von diesem Standpunct betrachtet, es mit Dingen dieser Welt zu thun (Menschenseele), von deren Wesen ich eine Anschauung habe und auch auf dialektischem Wege einen adäquaten Begriff machen und andern mittheilen könnte.

zeitliche Weltseele und der zeitliche Weltkörper eine Einheit bilden, die aber zunächst diese zwei Unterschiede der bewegten Materie und der bewegenden Form habe, dass sie aber aus der Hand des absoluten, guten Wesens hervorgegangen sind durch einen überzeitlichen Act, den wir uns freilich nur sinnlich beschreiben können, („erst schuf er die „Materie, dann die elementarischen Formen und Kräfte, „endlich that er die Seele hinzu"), so kann man nicht mehr sagen, dass jene dichterischen Einkleidungen und Gleichnisse aus Unvermögen, seine *Gedanken begrifflich* und *begreifbar* wiederzugeben, hervorgegangen sind. Es fehlt ja nicht die *begriffliche Angabe*, dass Gott nur als Geist, *geistige Sonne*, zu denken sei, noch die Angabe, dass der Schöpfer die mit dem Weltkörper Eins seiende Weltseele una und simul vor der Zeit in die Existenz gerufen wurde, und dass man das Bild nur für ein Analogon, die Schilderung für sinnlich anschauliche Erörterung der unterschiedenen Zweiheit und Mehrheit in der Welteinheit nehmen müsse. Platon sagt also ganz deutlich: „Diese Darstellung, wornach die höheren Dinge „zeitlich nach einander erschaffen und in den Kosmos hin„eingethan werden, ist nicht im *eigentlichen* Sinne zu ver„stehn." Anders nun verhält es sich mit einer **dritten Classe**, deren Grund und Motiv wir oben schon aus dem Phädros kennen lernten. Es werden Gegenstände hier behandelt, die (Eros, σωφροσύνη, ἐπιστήμη, Seeleneinheit und Seelentheile) einerseits nach ihren *Wirkungen* und *Erscheinungen* Gegenstände der *Erfahrung* sind und nicht, wie das jenseitige Leben, bisher blos von der Gottheit erfahren, für uns Menschen hier nur denkbar sind, andererseits aber doch auch nicht, wie die Weltgeschichte und die physische Geschichte, die Objecte des Critias und Timäos, auf äusseren Zeugnissen, Berichten und äusseren Beobachtungen, Experimenten, deren Mangel Platon beklagt, beruhen, da die Seele es mit ihren eignen Bewegungen und Gesetzen zu thun hat, mithin sie Gegenstände der innern apriorischen Erfahrung sind. (Vergleiche die ganze Einleitung zum Timäos, besonders 19, 20, 22, und 27—29; ferner Rep. 528, 529; Tim. 40, c, d, 39, c, d.). Sie sind Gegenstände des reinen Denkens und einer apriorischen dialektischen Erörterung. (Lysis, Laches, Theätet, Republik 435—441.). Diese Gegenstände werden gleichwohl in den Mythen der dritten Classe in dichterischer Weise erörtert. Dies geschieht aber mit der Aussicht, das *vorläufig* im mythischen Gewande vorgeführte Dogmatische und *Ponirte* nachher in dialektischer Form zu

begreifen, die *Wahrheit*, welche hier in spielendem Scherz als ein unmittelbares, sinnliches *Anschauen* und Wissen geschildert wird, später zu einem vermittelten begrifflichen *Wissen* zu erheben. Zu diesen Mythen gehört vor allem der Mythos im Phädros. Platon bezeichnet ihn durch seine oben citirte Aeusserung und die Aeusserung, 276, e, (spielende mythologische Abhandlung über die δικαιοσύνη etc.) als einen solchen, nach dem Vorgange des Prodikos ausgeführten epideiktischen Versuch. Hierher rechne ich auch den Mythos zu Anfang des Politikos, in welchem das Werden als ein Kreislauf mythisch veranschaulicht wird. Schwerlich kann dieser Mythos nach der begrifflichen Erörterung des Werdens als Kreislauf im Phädon, Symposium und namentlich im Parmenides abgefasst sein. Diese dritte Classe rechtfertigt also die Ansicht Schleiermachers und Hegels, die in den Mythen einen Mangel des Philosophen finden, ein Unvermögen des Gedankens, der sich für sich *noch nicht* festzuhalten wisse, in der sinnlichen Gestalt *noch nicht rein* erscheine. Es ist nur die sehr wesentliche Bemerkung hinzuzufügen, dass Platon dies, als er diese Mythen schrieb, wohl *wusste* [1]) und es auch aussprach. Wenn Krische die Mythen scheidet in solche, die Platon aus Mangel *dialektischer Fertigkeit* dichte, da er seine Ideen nicht in der strengen Form auszuprägen vermöge, und solche, wo der Gegenstand eine vollkommene Sicherheit der Erkenntniss und eine dialektische Behandlung nicht zulasse, so widerspricht dies wie wir sehen, nicht der Platonischen Ansicht. [2]) Steinharts Polemik hiergegen (S. 37, 38) hat keinen Boden. Nur ein Motiv ist bei unserer dritten Classe von Mythen noch nicht zu übersehen. Als Platon den Anfang zum Philebos schrieb, lag jenes Gespräch vor ihm, in welchem die Idee rein an sich als *Eins und Anderes*, ihre werdenden Abbilder als Analoges, Theilhabendes, mithin diese erfahrbaren Dinge als

---

[1]) Dies haben wir ja aus dem Phädros selbst erfahren. Man muss es aber festhalten, sonst gelangt man dahin, die Mysteriensprache, 250, c, mit Krische, S. 74, sogar als „aus dem *Bedürfniss* (?) eines mythischen Vortrags hervorgegangen" zu betrachten. Hier kann man doch kaum unbemerkt lassen, dass Platon *weiss*, dass er einen *begreifbaren* und *zu begreifenden* Inhalt in orphisch-eleusinischen Farben darstellt und nur *vorläufig* so darstellt. Freilich ist das Wort „*Bedürfniss*" bei Krische auch in unserm Sinne zu deuten.

[2]) Die Erörterung bei Krische, S. 51—54, leidet nur an Unklarheit der Begründung und ist insofern nicht erschöpfend, als Platon *drei Gründe* der mythischen Darstellung andeutet.

Gegenstand reiner Wissenschaft begriffen wurde, der Parmenides; als er den Parmenides schrieb, lagen jene Gespräche vor ihm, in welchen Gott als der Inhaber der absoluten Wissenschaft, das menschliche, reine Denken als ein apriorisches, das Object reiner Wissenschaft als System *an einander theilhabender* Begriffe, die Wissenschaft als eine apodiktische begriffen waren, Politikos, Menon, Sophist, Theätet. Anders war es, als der Anfang gemacht wurde, das Wesen der dialektischen Methode und des dialektischen Triebs zu ergründen. Es musste doch *irgendwie* das Object der dialektischen Methode, die *ἀλήθεια*, und wie sie a priori in den Seelen des Lehrers und Lernenden sind, wie die Theile des Objects neben einander sind, u. s. w. berührt werden, da die wissenschaftliche Einzelerörterung sonst gar nicht *angefangen* werden konnte. Die Einzelerörterung war umfangsreich und schwer genug; was sie voraussetzte, was der Autor noch nicht in wissenschaftlicher Form niedergeschrieben hatte, wurde gedrängt in mythisch-dogmatischer Form gegeben. Dies Motiv des Mythischen ist, wie wir oben sahen, im Phädros nicht undeutlich ausgesprochen. Diese ausführlichere Erörterung hat nun die Unrichtigkeiten der Hermannschen Annahmen dargethan und spricht schliesslich gegen Hermanns Argument: „Der Mythos kehre in den Ge„sprächen des höheren Alters in reichem Masse wieder.“ Im Parmenides, Phädon, Symposium, Philebos, Staat, Timäos und in den Gesetzen finden sich Mythen nicht in reichem Masse und nur solche, die in die erste und zweite Classe gehören. Ein rechtes Beispiel der dritten Classe, die den anfangenden Wissenschaftsmann verräth, ist recht eigentlich der Mythos im Phädros, in welchem *Ausgangspuncte* für jeden der übrigen Dialoge gegeben sind, den man eine schwungvolle mythische *Ahnung* des ganzen Platonischen Systems nennen kann. Ich werde *später* aus dem Stil und der Sprache der zweiten Sokratischen Rede in der Weise, wie ichs vorhin gethan habe, die Jugend des Verfassers nachweisen, indem ich eine deutliche Nachahmung des Homer, der Sappho, des Prodikos und vor allem, nicht des Stesichoros, aber des Sikeliers Empedokles darthun werde.

d. Hermann räumt ein, dass ein epideiktischer Uebermuth durch den Dialog sich hindurchziehe (Seite 378), findet aber (Seite 518), dass Platon, wenn er den epideiktischen Rhetoren Lysianischer und Isokratischer Redekunst gegenüber das *Publicum* (?) auf seine eigne Schule aufmerksam machen wollte, auch namentlich den Beweis liefern musste,

dass es nicht eignes Unvermögen sei, dass ein Sokratiker solche Reden, wie die jener Rhetoren, nöthigenfalls aus dem Stegreife erschaffen könne, zu welchem Zwecke denn zuerst eine Rede in gewöhnlicher rhetorischer Manier, dann eine in richtigerer Form, hierauf eine von philosophischem Standpuncte aus gearbeitet, endlich eine theoretische Erörterung hinzugethan worden sei. Diese Motivirung des Epideiktischen ist doch nicht annehmbar. Denn nach Hermann hatte er ja schon einen Protagoras, Gorgias, ja einen Kratylos, Theätet, Sophist, Staatsmann und Parmenides geschrieben. Dann gründete er ja schon eine Schule, musste mithin auch Schüler gefunden haben und der Philosophie ihr Platz neben der Rhetorenschule *gesichert* sein, wenn auch von den specifischen Rednern sie noch mitunter angefochten wurde, was aus dem Euthydem erhellt. Bald waren auch seine *λόγοι* so beliebt, dass sein Schüler Hermodoros einen Grosshandel mit ihnen nach Sicilien trieb und wegen der Neuheit eines Grosshandels mit *λογισμοί* zu einem Sprichwort Veranlassung gab. (*λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται:* Cicero ad Att. XIII. 21.)

e. Hermann findet (Seite 383) im Phädros eine schlichte, doch reichhaltige (?) Exposition, im Lysis einen unverhältnissmässigen Aufwand dramatischer Scenerie; im Phädros stolze selbstbewusste Bewegung, im Lysis neckische Begriffsklitterei (? begriffliche Definition ist es!) und schliesst daher, der Phädros sei ein spätes, reifes Product. Steinhart: „In den Jugendwerken Platons, im Protagoras, Lysis, Char-„mides, Laches, auch im Euthydemos finden wir am meisten „jene jugendliche Ueberfülle und Ueberladung bald mit Per-„sonen, bald mit anderm mimisch-dramatischem Beiwerk, die „Schleiermacher am Phädros rügt, und wenn Susemihl den „Protagoras hinsichtlich der künstlerischen Vollendung (?) „dem Phädros ganz gleichstellt, so mag dies immerhin be-„dingt zugegeben werden, doch wird bei näherer Prüfung „der erste Dialog im Vergleich mit dem zweiten bald er-„scheinen wie das Werk eines Jünglings, der durch gross-„artige Mannichfaltigkeit und überreiche Fülle zu wirken „sucht, gegen das mit den einfachsten Mitteln die mächtigste „und nachhaltigste Wirkung erzielende Kunstwerk des reifen „Mannes.“ Diese Auffassung ist einseitig und darum falsch. Unter der „schönen Einfachheit“ versteht man, dass nur *zwei Personen* auftreten, was doch in der Attischen Tragödie auch wohl der Fall war. Dass in der Scenerie, der Situation, der Charakteristik, der Schilderung der Lysianischen Schule und der Rhetoren, sowie ihrer Einwirkung auf die

Athener um das Jahr 407 vermöge eines unmittelbaren polemischen Gesprächs eine grosse Ueberfülle dramatischen Beiwerks enthalten ist, wird übersehen oder vielmehr man kann bei der vorgefassten Meinung von solcher Beobachtung keinen Gebrauch machen. Denn Steinhart selbst findet im Widerspruch mit sich (Seite 61) in dem herrlichen Eingange einen dramatischen Prolog mit bezeichnenden Seitenblicken, unvergleichlichen Naturschilderungen (Antigone: 410—430! v. 100 ff.; Ajax. 410—425!), mit der Darstellung eines anmuthigen Spazierganges, findet die schöne Einfachheit durch einen bedeutenden Hintergrund (Lysias, Isokrates u. s. w., S. 57) anmuthig belebt, durch eine treffende Charakteristik der Zeitverhältnisse zu Athen (um 409, S. 60). Schleiermachers Ansicht und Susemihls Zusammenstellung des Phädros mit dem Protagoras werden hierdurch unbedingt gerechtfertigt.

f. Hermann schliesst aus der Erwähnung des aegyptischen Gottes Thoyth, der Verfasser müsse bereits in Aegypten gewesen sein. (Seite 380). Ihm folgt Stallbaum, (Aufl. 4, S. CXII): itineris haud ita pridem a se in Aegyptum suscepti memoriam quodammodo restauratam voluit. Steinhart fügt noch hinzu: „Die Weise der Einflechtung ägyptischer Mythen „und Sprichwörter lässt ein aus persönlicher Anschauung jenes „Landes geschöpftes Interesse kaum verkennen. (S. 34)." In Bezug auf dieses Argument darf ich wohl auf die *„Herodotische Studie"* mich berufen. Um das Sprichwort (γλυκὺς ἀγκών: 257, d), ein Griechisches Sprichwort und seinen Ursprung zu kennen, braucht ein Bürger des seefahrenden, redeseligen Volkes von Athen doch nicht an Ort und Stelle gewesen zu sein; viel weniger aber kann er ein *Griechisches* Sprichwort und seine Veranlassung von Aegyptischen Priestern, Kriegern, Ackerleuten oder Hirten erfahren haben. Dass nun ein Athener, wie *Phädros,* den Ursprung des Sprichworts nach Platons Fiction nicht kennt, ist recht erklärlich und charakteristisch, sowie bedeutend für den Hauptgedanken mit seiner Polemik. Phädros gehört nicht zu den *gewitzigten* Athenern, ist etwas einfältig, durch seine *Lesesucht* und seinen Redeenthusiasmos ist er pedantisch geworden und verdummt; wie den Mythos von den Cikaden (*ἀνήκοος, ὡς ἔοικε, τυγχάνω ὤν:* lässt vorsichtig Platon ihn selbst sagen: 259, b), so kennt er hier einmal den Ursprung eines bekannten Sprichworts nicht und kennt nicht den Ehrgeiz der Menschen, ihr Streben nach unsterblichem Ruhm.

g. Um des Phädros späte Entstehung zu beweisen, wird geltend gemacht, dass unverkennbare Spuren pythagoreischer



Einflüsse, der Kenntniss des Philolaos hier zu finden seien. (Hermann Plat. Phil. S. 374, 381). Des Philolaos Werke habe er erst spät gekauft und genau kennen gelernt, nach Diog. L. VIII, 85, III, 9, (S. 162, 48); *λέγουσι δέ τινες, ὅτι Δίωνι ἐπέστειλεν εἰς Σικελίαν, ὠνήσασθαι τρία βιβλία Πυθαγορικὰ παρὰ Φιλολάου μνῶν ἑκατόν.* Hermann nennt (S. 285, Anm. 70) die Schilderung im Phädros, 246 ff., eine *Allegorie* (!) von pythagoreisch-philolaischem Charakter. Stallbaum stellt (S. CXIV, CXV) das Pythagoreische zusammen: 1. Pythagoreisch ist der Beweis der Unsterblichkeit 245, c, bis 246; 2. die Theilung der Seele in drei Theile 246, a; 3. die Lehre von der Präexistenz, der Wanderung, dem Fall der Seelen 246, d, ff.; 4. die Sentenz p. 273, e: „man solle „nicht den Menschen, unsern *ὁμοδούλοις*, zu Gefallen reden „und handeln, sondern den Göttern *δεσπόταις ἀγαθοῖς τε* „*καὶ ἐξ ἀγαθῶν, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν*"; 5. das Urtheil über die mündliche Mittheilung gegenüber der schriftlichen; 6. die empfohlene philosophische Liebe; 7. Philolaisch ist astronomica illa, 247 ff., etsi ea ex variis variorum decretis mixta et conflata sunt, (also möglicher Weise ebenso gut Homerisch, Empedokleisch, möglicher Weise nur allegorisch-ethisch und psychologisch und nicht physisch-astronomisch zu verstehen!). Steinhart billigt diese Annahmen (S. 79—85). Es ist jedoch interessant, zu bemerken, wie er den Mythos des Phädros, obgleich es ein Werk des reifen Philosophen und wissenschaftlichen Denkers sein soll, von Unklarheiten und Widersprüchen nicht frei sprechen kann, wenn gleich überall philosophische Gedanken zu Grunde liegen sollen. Viele von diesen Unklarheiten beruhen freilich auf einer falschen Interpretation Steinharts. Nach der Aufzählung der neun Menschenklassen heisst es (248, e): *ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ, ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει, ὃς δ'ἂν ἀδίκως, χείρονος.* Dies ist ganz allgemein gesagt und, wenn man es auf Bestimmtes beziehen wollte, kann es nur heissen: die edleren Classen werden nach dem Tode ein besseres Loos haben, oder; die zwei niedrigsten Classen werden ein besseres Loos erlangen, wenn sie gerecht werden, es aufgeben Sophisten und Tyrannen zu sein. Es heisst nicht: Wenn die Sophisten und Tyrannen ihrem Beruf, (der ja ein Abfall von ihrem *wahren* göttlichen Beruf genannt wird,) genügen, werden sie ein besseres Loos davontragen, wie Steinhart meint. Tyrann ist der gesetzlose Alleinherrscher und er bildet die letzte und neunte Classe bei Platon; der Alleinherrscher, welcher nach Gesetzen regiert,

ist der König und gehört im Phädros in die zweite Classe. Einzelne Widersprüche mit andern Gesprächen beruhen nur auf einem Missverständniss Steinharts, welches mehrere mit ihm theilen. Falsch ist es, wenn angenommen wird, Platon spreche (246, c) von *seinem* Gott und lege ihm einen ewigen Leib (d. h. einen irdisch-sinnlichen Körper hier, ein *σῶμα γήϊνον*, *στερεὸν*) bei. Das wäre ein Widerspruch mit seiner Lehre vom reinen Sein des absoluten Wesens als der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, der die zeitliche sichtbare Welt mit den Menschen, der Sonne und den andern sichtbaren sich bewegenden Himmelskörpern (*κατὰ νόμον ὄντες θεοί*) als sein Analogon und als **schönes** Abbild vor der Zeit und mit der Zeit (cum tempore) erschaffen habe und diese körperliche diesseitige Welt auf eine Weise regiere, die wir uns *denken* können, von der wir aber keine *Anschauung* haben, da die Bewegung des menschlichen Körpers durch seine Seele, der Himmelskörper durch ihre *psychische Einheit* eine solche *adäquate* nicht gewähre. Dies ist Platons Gottesidee, wie sie im Politikos, Parmenides, Philebos, Staat, Gesetzen, Timäos deutlich ausgesprochen ist und auch durch die andern Gespräche sich hindurchzieht. [2]) An unserer Stelle des Phädros spricht Platon von den Göttern *Homerischer Dichtung*, dem Zeus, Apoll des orthodoxen Glaubens. [3]) Indem er aber bemerkt, dass es nur Dichtung sei, wenn die Menschen diesen Göttern einen irdisch-körperlichen, sichtbaren und fassbaren Leib beilegen, ohne eine logisch-dialektische Erörterung anzustellen,

---

[1]) Vergl. Deuschle: D. Plat. Mythen, S. 26 ff.

[2]) Auf meine Abhandlung: Platons Idee des persönl. Geistes, Seite 48, 49, Anm. y, und die Citate in den Anm. zu § 2 und 3, darf ich wohl verweisen.

[3]) Susemihl, Genet. Entw. d. Plat. Phil., Thl. 1, S. 232, giebt Steinharts Annahme preis, aber unverständlich sind seine Worte: „es „(der hier im Phädros gemeinte *θεός*) ist vielmehr die Einheit des „Göttlichen in concreter Anschauung (?), so dass das im Ganzen in „diesem Ausdruck Zusammengefasste auch von jedem (? auch jenem „Gott ohne *σῶμα γήϊνον*, wenn auch mit einem Seienden, das für den „*νοῦς* ist?) einzelnen Gotte gilt.“ Jedenfalls finde ich hierin keine präcise Antwort auf die Frage: Denkt Platon hier an die Himmelskörper, die astronomischen Götter oder an die Homerischen oder an den Gott *κατ' ἐξοχήν?* Cfr. Krische, S. 56, der mit Recht, wie Phäd. 246, d, eine Polemik gegen das Herodoteische *τὸ θεῖον φθονερόν*, so hier eine Kritik der gangbaren Vorstellung von Göttern mit einem unsterblichen *Erdenleib*, von ihrer *Sichtbarkeit*, und des Unglaubens derer, die die Götter erst sehen wollen, ehe sie glauben, annimmt. Er erkennt auch, dass Platon hierbei nach dem Vorgang des Sokrates verfährt.

ohne die Götter gesehn oder hinreichend (*ἱκανῶς νοήσαντες*) gedacht zu haben, [1]) zeigt er die Ahnung eines überirdischen Gottes, die er nur vor der Hand nicht weiter verfolgt, obgleich sie ja auch in ihren Consequenzen wiederkehrt, in den Dogmen von einer ausserkörperlichen Existenz der menschlichen Seele, von dem überhimmlischen Jenseits, der Welt der Wahrheit und des Seins (gegenüber dieser des Werdens und sinnlichen Erscheinens), der Welt, die ein anderes Mal, aber nur für den *νοῦς* ein *Erscheinendes* sein wird. Hieraus erhellt sofort, dass es auch ein Missverständniss ist, wenn Steinhart annimmt (S. 82), Platon habe die astronomischen Götter, Sonne, Mond, Planeten, Fixsternhimmel und Erde vor Augen. Wie könnte er von diesen sagen: „Wir Men-„schen haben sie nicht gesehn, nicht hinreichend bemerkt „(wie *ἱκανῶς νοήσαντες* dann zu übersetzen wäre!) und, „dass wir ihnen einen die **ganze** Zeit dauernden irdischen „Leib beilegen, ist unsere Dichtung.“ [2]) Ein Missverständniss ist es ferner, wenn Steinhart eine Unklarheit in dem Gedanken eines mit dem Wagenlenker zusammengewachsenen Zweigespanns findet. Es ist ja *Allegorie* und in unserm kühnen Bilde haben wir die Seele als eine *ideelle Einheit*, deren unterscheidbare, reale *Theile* nicht zusammengesetzt, nicht trennbar sind, wie die Theile eines wirklichen Zweigespanns. Diese ideelle Einheit war schwer begrifflich zu demonstriren, wie Platon im Staat sich äussert, (435, 436; ***τόδε δὲ ἤδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν = μανθάνομεν, θυμούμεθα, ἐπιθυμοῦμεν = τῇ ὅλῃ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου.***), und so wichtig, wie für Kant die Frage, wie ein synthetisches Urtheil a priori möglich sei, wie für Hegel die Frage, wie in der concreteren Kategorie die abstractere enthalten sei, ohne doch nur die abstractere zu sein oder ihre Einheit einzubüssen.

---

[1]) Krische interpretirt, S. 56: „weil Gott nicht geschaut, noch „hinlänglich *im Geiste erkannt werden könne.*“ Dies ist gegen die Grammatik, wie gegen die Lehre Platons. Sonst hat Krische wohl bemerkt, dass Platon es mit dem Homerischen Gott zu thun hat.

[2]) Ebenso wenig ist an die Weltseele zu denken, die ja in Bezug auf das All vom Fixsternhimmel bis zum Centrum als ein Eins dasselbe ist, was die Seele der Sonne, ein psychisches Princip der Bewegung und des Werdens, ein astronomischer Gott in der Zeit und die ganze Zeit dauernd (*ὁ ποτὲ ἐσόμενος θεός*) mit einem **irdischen** geschaffenen Körper, daher auch sichtbar! Vergleiche Timäos 28, b, c; 34, a; meine a. Abh. S. 37, Anm. k, d. Citate.

Die Platonische Frage lässt sich auf die Frage zurückführen, wie kann Eins Theile haben, so dass es selbst in seinem Theil ganz ist und der Theil sein Theil ist, nicht mit einem analogen Theil von einem andern Eins *identisch* ist (das Psychische im Menschen zum Beispiel mit dem Psychischen im Thier nicht identisch, sondern schlechthin von ihm different ist.). Diese Frage ist nach dem Staat (435) schon in einem längeren besonderen Dialog (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός, μέθοδος) gelöst und dieser Dialog ist nach meiner Schätzung der Parmenides, der von Platon verheissene φιλόσοφος. Eine Lösung war ein wissenschaftliches Postulat, wie es im Parmenides auch ausgesprochen ist. Denn Wissenschaft beruht darauf, dass etwas apriorisch gewusst, etwas mit apodiktischer Nothwendigkeit ausgesagt wird, nicht als ein gewöhnliches, εἰκός, dem Subject beigelegt wird, objective betrachtet darauf, dass die Dinge und ihre Ideen nothwendigen Zusammenhang und Beziehung haben, nicht in zufälliger, noch einer blos scheinbaren nominellen, keiner realen Wechselwirkung und Beziehung stehen. Ehe aber diesem wissenschaftlichen Postulat Platon für sich und für die Wissenschaft durch eine evidente Demonstration genügte, ging eine lange Zeit dahin, während welcher Platon viele Anläufe zur Lösung der Aufgabe machte (Theätet, Sophist, Menon, Kratylos, Politikos) und beim Studium des Eleaten Parmenides und Zenon sein Denken schulte. Hier im Phädros aber wird die ideelle Einheit der drei Theile der menschlichen Seele in mythischer Form und als Dogma mit *unmittelbarer* Gewissheit vorgetragen. Vielleicht sind andere Argumente nöthig als das vom Zweigespann, welches mit dem Wagenlenker zusammengewachsen sei, hergenommene? Eins besteht darin, dass Platon als positiv gewiss behauptet (249, b): οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα (den *menschlichen Leib hier!*).[1]) Hiernach kann eine thierische Seele nicht Mensch werden und das Psychische in der Thierseele ist schlechthin von dem analogen Psychischen

[1]) Wo bleibt bei einem solchen Satz die Pythagoreische oder Empedokleische Seelenwanderung? Susemihl erkennt das Gewicht dieses Satzes an, Seite 243: „in einem wesentlichen Puncte wird viel„mehr Protest gegen den Pythagoreismus erhoben, derselbe ver„worfen, nämlich in Bezug auf die Ausdehnung der Seelenwanderung „auf die Thierleiber (? *Thierseelen!*)“ Natürlich wird dieses Urtheil auf Schrauben gestellt und wagt Susemihl nicht den Schritt weiter zu thun und der Schilderung für Platon allen *dogmatischen* Werth zu rauben, sie mit Platon selbst für eine *Allegorie* zu erklären.

in der Menschenseele verschieden. Platons erläuternde Definition des Menschen und seines Erkenntnissvermögens macht dies evident: *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον· τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.* Ein zweites Argument liegt darin, dass bald das eine Pferd das schlechte und der Sitz der irdischen Begierde heisst, (246, b, 354, d), bald beide Pferde eine Zeitlang Eine Gesinnung hegen, (254, c), bald beide den Wagenlenker in seinem Streben nach dem Schauen der Ideen verwirren, (248, a: *θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων, βιαζομένων τῶν ἵππων*), bald endlich das schlechte Pferd durch die üble Erziehung des Wagenlenkers schlecht geworden ist, (247, b), oder die Erlahmung der Seele *κακίᾳ ἡνιόχων* (248, b) verschuldet wird. Hierin liegt gar keine Unklarheit und noch weniger ein Widerspruch, wie Steinhart, (S. 83, 66, 76 mit Anm. 105, 113), irrig annimmt, sondern alles ist klar, wenn man erkannt hat, dass Platon *vor allem* die *ideelle Einheit* der Seele [1]) voraussetzt, dass er die Immanenz der ganzen dreitheiligen Seele in der Function des einzelnen Theils festhält, von moralischem Standpunct betrachtet, er als Sitz des Bösen nicht das *ἐπιθυμητικόν* als solches, sondern die ganze Seele, die jenen Theil nicht zur Vernunft erziehe, betrachtet. Diese Ansicht spricht Platon auch aus in Ausdrücken, wie (248, a): *ἡ ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη (ψυχή) ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν*; (246, a): *οἷον μέν ἐστι (ἡ ἰδέα τῆς ψυχῆς), πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος.* Diese Missverständnisse also rühren daher, dass man nicht festhält, was Platon in diesem Satz ausspricht, dass er vom Wesen der Seele und von der Natur und dem Wesen ihrer Functionen rede, es aber in kühnen, von der sinnlichen Anschauung hergenommenen Bildern menschlicher Phantasie thue. Schleiermachers Gegner erkennen wohl, dass der Mythos *allegorisch* zu verstehen sei, aber sie machen von dieser Erkenntniss

---

[1]) Der Ausdruck, „*ξύμφυτος δύναμις*" besagt ja ganz deutlich, dass unter der Seele nur Eine *δύναμις* verstanden wird. Man hat diesen Ausdruck nicht gehörig beachtet. Krische bezieht den Ausdruck unrichtig blos auf das Gespann, *θυμός* und *ἐπιθυμία*, während ebensowohl der Wagenlenker, *νοῦς* d. i. theoretisch-praktische Vernunft, damit bezeichnet wird. Krische S. 55.

keinen Gebrauch, wenn sie bald es als Unklarheit, Widerspruch tadeln, dass ein dichterischer **Philosoph** im sinnreichen dichterischen Spiel mit seinem Seelenbegriff vor Augen das Bild vom Zweigespann nicht gleich einem Homer behandelt, bald Kosmisches, philolaische Astronomie im Mythos entdecken, bald den ganzen Mythos als reine Pythagoreische Philosophie auffassen.

In dieser Widerlegung der Missverständnisse ist schon nachgewiesen, dass manches, was Stallbaum für Pythagoreisch hält, etwas durchaus Verschiedenes und specifisch Sokratisch-Platonisches ist. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, dass hier und da scheinbar Pythagoreische Sätze, directe Hinweisungen auf die ursprünglichen Autoren derselben, (273, e: *φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν*), vorzukommen scheinen. Ich glaube nun das Meiste auf Lectüre des Empedokles zurückführen zu können. Aber wenn wir auch annehmen, dass Platon Pythagoreische Sätze und Anschauungen nicht aus dieser abgeleiteten Quelle habe, so fragt es sich, wie weit die Argumente stichhaltig sind, mit denen Hermann beweisen will, dass Platon erst spät Pythagoreische Reden kennen lernte.

Um die Zeit, in welcher das Gespräch im Phädros gehalten wird, herrschte in Hellas ein lebhafter Handel mit Büchern. Xenophon findet nach dem Rückzug aus Asien in Thracien viele Bücher, die von Griechischen Schiffen herrührten, welche an der Küste des Pontons gescheitert oder gekapert waren. (Anab. 7, c. 5, 14).[1]) Wenn anderswo bis zur Hellenistisch-Attischen Periode das Bedürfniss beschränkt war, so blieb den dialektischen Athenern schon vor dem Peloponnesischen Krieg nichts Neues unbekannt. Dorische, Aeolische Lyriker fanden mit Theognis, Hesiod einen Platz im Schulunterricht neben Homer und als sie das Drama erfanden, wurde doch jede neue Erfindung in Jonien oder Grossgriechenland mit Begeisterung begrüsst. Dass auch mit Grossgriechenland Hellas in lebhaftem Verkehr stand schon lange vor dem erwähnten Krieg, wissen wir aus Pindars Oden. In der letzten Hälfte des fünften Jahrhunderts wurde Athen der Sammelplatz, wo Dichter, Geschichtschreiber und Philosophen für ihre Werke ein kundiges Publicum fanden.

---

[1]) Ausführlicheres s. Boeckh: Athen. Staatsh. I. 68 ff. (2. Aufl.); Böckh verwirft mit Schneider die Leseart *βίβλοι γεγραμμέναι* bei Xenophon, liest einfach *βίβλοι* und findet mithin nur einen Handel mit unbeschriebenen Büchern. Aehnlich Wachsmuth II, 51: Becker Charikles I, 206 ff. Sie überzeugen aber nicht.

Von den Philosophen, die hierher kamen, sind zu nennen Parmenides (um 444, als Sokrates 26 Jahr alt war; Platons Parm. 127), Zenon (Plutarch, Perikl. c. 4), dann Anaxagoras, Protagoras, die Schüler des Empedokles, Gorgias, Tisias, Prodikos, Hippias, Demokrit (Cic. Tusc. V, 36, 104), in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts die Pythagoreer Simmias und Kebes. Dass hier auch der Philosophen Schriften vervielfältigt und verbreitet wurden, bezeugt die Geschichte der Protagoreischen Schrift, ihre öffentliche Verbrennung. (Diog. v. Laert. IX, 54 ff.). [1])

Dass mithin zu Athen in der Zeit 412—406, um welche es sich zunächst handelt, eine grosse Zahl Bücher circulirte, bedarf keines Beweises. Dass der moderne Athenische Bürger für seinen Genuss besonders Gedichte, Dramen liebte und etwas vom Euripides stets bei sich führte, zeigt sein komisches Portrait bei Aristophanes. (Frösch. 52, 53). Dass aber ebenfalls rhetorische Bücher von der Mehrheit der freien gewandten Athener mit derselben Leidenschaft gelesen wurden, um ihren Verstand zu schärfen, bemerkt mit bitterer Ironie Aristophanes, als er ihnen einen *Wettstreit* Aeschyleischer und Euripideischer Rede vorführen will. (Frösche, 114: *νῦν δὲ καὶ παρηκόνηνται. βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιά.*). Wie ein Neunzehnjähriger, der den Zweck verfolgte, ein Staatsmann und Redner zu werden, Bücher der berühmtesten Sophisten sammelte, davon giebt uns Xenophon ein Zeugniss. (Mem. IV. 2, 1—9). Es fragt sich aber, welche Bücher existirten damals zu Athen für jene, die ein philosophisches Interesse hatten, welche Werke waren wirklich in ihren Händen? Da jeder, der ein wissenschaftliches Interesse hatte, an Sokrates sich wandte oder umgekehrt von diesem aufgesucht wurde, so kann auch so gefragt werden: welche philosophische Werke kannte Sokrates? Denn dass

---

[1]) Phädros 267, c: *Πρωταγόρεια δέ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτα ἄττα;* Sokr.: *Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά.* Sokrates scheint die Werke gelesen zu haben; warum aber scheint Phädros [Platon?] des eigentlichen Buches unkundig zu sein? Fiel die öffentliche Verbrennung, die Verfolgung des Protagoras, [etwa zugleich eine Verfolgung der *ὀρθοέπεια?*] in die Zeit vor der Bekanntschaft des Platon mit Sokrates und durfte jener, als er um 406 den Dialog schrieb, noch eine eigene Lectüre jener Schrift nicht verrathen, wie damals, als er den Theätet schrieb? Doch wir behandeln den Phädros ja schon als eine unmittelbare Quelle für die Zeit von 410—406. Vergleiche Diog. Laert. IX, 52: *τὰ βιβλία αὐτοῦ* [des Prot.] *κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ ὑπὸ κήρυκα ἀναλεξάμενοι παρ' ἑκάστου τῶν κεκτημένων.*

des Sokrates Logophilie sowohl auf geschriebene *λόγοι*, wie auf gesprochene sich bezog, und dass er in beiden Fällen damit endete, durch eine kritische dialogische Erörterung den positiven oder negativen Gewinn für seine Seele und die Seelen des Angeredeten und der Zuhörer festzustellen, dazu brauchen wir nicht das Zeugniss des Phädros. Bei Xenophon heisst es (Mem. IV, 7, 8): Die arithmetischen Schriften *πάντα καὶ αὐτὸς συνεσκόπει καὶ συνδιεξῄει τοῖς συνοῦσι.* Allgemeiner heisst es (Mem. I. 6, 14): *καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι καὶ ἐάν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα.* [1])

Die Werke der Geometrie kannte Sokrates und war auch des rein Wissenschaftlichen hierin nicht unkundig (IV. 7, 3: *τῶν δυσξυνέτων διαγραμμάτων = οὐκ ἄπειρός γε*). Auch die Arithmetik hatte er ebenso studirt. Er stand in Verbindung mit den eigentlichen Kennern, die es zu Athen gab, wie mit dem Theodoros (IV. 2, 10). Er erkannte, dass ein *Einzelner* sehr wohl *seine ganze Zeit* auf dieses Studium verwenden könnte (IV. 7, 3). Ebenso lernt er die Medicin aus Büchern, deren es zu Athen eine grosse Menge gab (IV, 2, 10: *πολλὰ γὰρ καὶ ἰατρῶν ἐστὶ συγγράμματα*), wandte sich an die Aerzte selbst und forderte auf, die Wirkungen von Speisen u. s. w., von körperlichen Anstrengungen an sich zu *beobachten.* In ähnlicher Weise war er selbst in der wissenschaftlichen Astronomie bewandert (*οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος ἦν*). Er kannte ebenfalls die Philosophie des Anaxagoras, und übte eine scharfe Kritik eines solchen Denkens, „welches nicht

---

[1]) Hermann [Plat. Phil. S. 50 und 109, Anm. 97] versteht hier unter *πάλαι σοφῶν* die alten Dichter ausschliesslich. Dies streitet aber mit dem Zusammenhang der angeführten Worte und viele Thatsachen bei Xenophon machen eine solche Beschränkung unmöglich. Hermanns Motiv ist natürlich seine Ansicht, dass Sokrates von dogmatischen Satzungen anderer über physische, astronomische, medicinische, theologische Objecte gar nichts gewusst habe, wie er selbst in Bezug auf Ethik und Religion, Psychologie, Wissenschaftslehre zu keinen speculativen Resultaten durchgedrungen sei. Auch Schleiermacher nähert sich [Abh. d. Berlin. Acad. 4. 1815] in der letzten Beziehung der Annahme einer Sokratischen *οὐδενία.* Xenophon widerlegt diese Annahme, indem er bezeugt, was Sokrates gewusst hat und dass [I. 6, 14: *ἐάν τι σχῶ ἀγαθόν, διδάσκω*] er *ὅ, τι μὲν αὐτὸς εἰδείη, πάντων προθυμότατα ἐδίδασκεν· ὅτου δὲ αὐτὸς ἀπειρότερος εἴη, πρὸς τοὺς ἐπισταμένους ἦγεν.* Schleiermachers Vergleich des Sokrates mit Kant ist in *diesem* Puncte nicht treffend, während es sonst unendlich viele Puncte giebt, in denen der Hellenische Kritiker mit dem deutschen Kritiker harmonirt.

„einmal die Verschiedenheit der Wirkungen des Sonnenlichts „und des irdischen Feuers in Erwägung ziehe.“ Auch die Philosophie jener, die über das Wesen des All (I. 1, 14 u. 15: *περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως· αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται*) speculiren, sowohl jener, welche die Lehre aufstellen, *οὔτ' ἂν γενέσθαι ποτὲ οὐδὲν οὔτ' ἀπολεῖσθαι, οὐδὲν ἄν ποτε κινηθῆναι, ἓν μόνον τὸ ὂν εἶναι*, als derjenigen, die im Gegentheil sagen, *πάντα γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι, ἀεὶ κινεῖσθαι, τὸ ὂν ἄπειρα τὸ πλῆθος εἶναι.* (I. 1, 14). Sokrates kannte demnach die Philosopheme der Eleaten, des Heraklit, des Anaxagoras und studierte ihre Werke allein und gemeinschaftlich mit seinen Schülern. Dass unter den medicinischen, astronomischen Werken, die Sokrates kannte, auch Empedokleische sich befanden, ist nicht zu bezweifeln. Empedokles besuchte Thurii bald nach der Gründung (Diog. v. Laert. VIII, 52), musste später seine Vaterstadt verlassen und starb im Peloponnes während des Peloponnesischen Kriegs (Diog. 67, 71). Er schrieb auch *ἰατρικά*. (Diog. VIII. 77). Seine Schüler waren in der Redekunst Gorgias, Tisias, in der Medicin Gorgias Bruder, der Arzt Herodikos (Gorg. 448, b), in der Physik wieder Gorgias (Menon: 76, c), vielleicht auch der Vielwisser Hippias aus Elis (Protag. 315, e, 318, e). Diese Schüler lernte Sokrates alle kennen, polemisirte gegen sie und die Stelle im Menon (76) lässt erkennen, dass wörtliche Empedokleische Definitionen, wie wir sie in seinem philosophischen Gedicht niedergeschrieben finden, bei der begrifflosen Jugend Athens bald so geläufig waren, wie eine rhetorische Phrase des Gorgias. Es ist nur noch die Frage, ob Sokrates wirklich Pythagoreisches kannte und kennen konnte. Die *gewöhnlichen* dichterischen *Quellen* für pythagoreische Sätze standen natürlich auch dem Sokrates zu Gebote. Die Seelenwanderung konnte er aus Pindar (Olymp. II, 56—71; Thren. fr. 1—4; Schneidewin.) kennen und vieles andere, wie die Knechtschaft des gottverwandten Menschengeschlechts; vom Epicharm konnte er auch vieles gelernt haben, wie: *τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός; ἀσκοὶ φύσις ἀνθρώπων πεφυσιαμένοι; οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον, τοῦτο γιγνώσκειν σὲ δεῖ· αὐτὸς ἔσθ' ἁμῶν ἐπόπτας· ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός.* (Frg. 12, 22, 24). Dass ihm Epicharm geläufig war und wie er ihn benutzte, zeigt Xenophon (Mem. II, 1, 20). [1]) Vieles mochte auch

[1]) Daher wird gewiss auch mit Recht [Diog. Laert. III, 9, vom Alcimus] mancher Platonische Satz auf Epicharm zurückgeführt, was

aus allen Gebieten auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung Sokrates kund geworden sein. Denn wenn Meton und Theodoros keine Pythagoreische Bücher über Astronomie, Geometrie und Arithmetik zu Athen vorfanden, so kannten sie doch die Resultate der Pythagoreer, die nach Aristoteles (Metaph. I, 5) zuerst die Mathematik erfanden und ausbildeten (*προήγαγον*); sie bildeten die Mathematik weiter aus und übergaben sie dann den Händen eines Platon, dessen Lehrer Theodoros ja gewesen ist. Aber man muss selbst vom Standpunct der Gegner Schleiermachers aus einräumen, dass Sokrates Kunde von Pythagoreischen Büchern gehabt habe. Jene nehmen an, dass das Gespräch in die Zeit 409—406 von Platon zurückverlegt werde und dass die damaligen Verhältnisse von ihm consequent berücksichtigt würden. Nun erwähnt Platon des Thebaners Simmias als eines Mannes, der die meisten *λόγοι* zu jener Zeit zu Tage gefördert habe (Phädros, 242, b). Es liegt um so näher diese Bemerkung als Erinnerung einer wirklichen Thatsache aus jenen Jahren aufzufassen, als im Gespräche selbst gar kein Grund zu diesem dunkeln zufälligen Einfall zu entdecken und auch sonst keiner denkbar ist. Kam nun Simmias, wie Hermann wohl mit Recht annimmt (Plat. Phil. S. 381, 48) erst nach dem Peloponnesischen Krieg persönlich nach Athen, so waren jene *λόγοι* geschriebene, deren Inhalt, da Simmias damals ein Schüler des Philolaos war, Pythagoreisch

---

Zeller [Phil. d. Griech. I, S, 363, und II, S. 291, 2te Auflage] ohne Grund bestreitet. Platon, Theät. 152, e, führt selbst einen Satz auf Epicharm zurück und zwar einen Satz, den er nach Alcimus von jenem entlehnt haben soll. Bei Platon ist ein solcher überkommener Satz ein begriffener, weil er in einem grossen System ein Glied bildet, oft auch ein anderer, weil seine Bedeutung eine andere ist. Ein Beispiel letzterer Art bietet der kosmologische Satz des Empedokles [v. 175] im Phädros [247, a]: *φθόνος ἔξω θείου χόρου ἵσταται· τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο νεῖκος*. Empedokleisch sind nur die Worte und die dichterische Anschauung; der Sinn bei Platon ist *ethisch* und psychologisch. Steinhart findet, [S. 83, Anm. 119] „Platon „erhebe sich durch diesen Satz hoch über die im Alterthum herrschende „Ansicht.“ Dies that er aber erst damals, als er den obigen Satz zu jenem entwickelte: „Der Vater und Schöpfer des All sei die *ἰδέα* „*τοῦ ἀγαθοῦ*.“ Sonst findet man bei Pindar [Ol. I, 24—52] ähnliche Vorstellungen über die Homerischen Götter. Also auch andere hatten bessere Vorstellungen von den Göttern von ihrem Standpunct aus gewonnen, als der Geschichtsbetrachter Herodot in dem, von seinem Standpunct betrachtet, wahren Satze aussprach: *τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν*. Krische findet S. 56 mit Recht eine Polemik gegen diesen Satz an unserer Stelle.

gewesen sein muss. Sie mussten trotz dem Kriege ihren Weg nach Athen gefunden haben, so gut wie die Sophisten von einem kriegführenden Staat in den andern gelangten. Dass umgekehrt Sokrates Philosophie den Pythagoreern im feindlichen Theben bekannt geworden sein musste, beweist der Ausdruck bei Xenophon (Mem. III, 11, 17; vergl. I, 2, 48): *διὰ τί δὲ καὶ Κέβητα καὶ Σιμμίαν Θήβηθεν παραγίγνεσθαι (οἴει); εὖ ἴσθι ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ πολλῶν φίλτρων τε καὶ ἐπῳδῶν καὶ ἰΰγγων ἐστί.* [1]) Wenn wir von Schleiermachers Standpunct ausgehen, so erklärt sich das Abgerissene dieser plötzlichen Bemerkung leicht, da der junge Platon auf eine Thatsache der Gegenwart *unmittelbar* hinweist; diese Thatsache bleibt aber jedenfalls dieselbe und beweist, dass es damals zu Athen Pythagoreische Schriften gab, die von Theben, wo Philolaos lehrte, herübergebracht waren, und dass sie von Sokrates gekannt wurden. In der Zeit, wo zu Theben jener las und schrieb, wurden auch die Pythagoreer von der Lust zu schreiben ergriffen und ein Simmias war von allen Zeitgenossen der productivste, ehe er ein Schüler des Sokrates wurde.

Wenn nun aber Pythagoreische Bücher von Theben überhaupt nach Athen gebracht wurden, so hindert uns nichts anzunehmen, dass auch Philolaische Schriften dem Sokrates bekannt wurden. [2]) An solche kann Xenophon an der vorhin

---

[1]) Diog. L. II, 124, werden 23 Schriften des Simmias erwähnt; Panaitios [Diog. II, 64] hatte sie nicht für echt Sokratische Dialoge gehalten. [?]

[2]) Böckh [Philolaos, Seite 18 ff.] beweist, dass Platon früh den Philolaos gekannt habe; dass [a. a. O. S. 105 ff.] die Pythagoreischen Einflüsse in den späten Gesprächen verschwindend seien, wie selbst im Timäos. Diese Resultate kann man nur anerkennen. Aber zu weit scheint mir Böckh zu gehen, wenn er im Phädros echte wirkliche *Philolaische Kosmologie* und *Astronomie* [in der Hestia Philolaos Centralfeuer, in den Zwölfgöttern dessen Dekadensystem, in dem hyperuranischen Sein der Ideen die pythagoreische, *sinnliche Vorstellung*] wiederzufinden und einen Widerspruch mit seiner späteren Lehre zu erkennen meint. Auch braucht man wohl nicht des Diogenes Zeugniss über den Ankauf dreier Philolaisch-Pythagoreischer Bücher mit Böckh zu verwerfen, wenn man auch die eben angeführten Resultate desselben anerkennt. Dass der Bericht bei Diogenes selbst [III, 9, VIII, 15] verschieden lautet und andere anders erzählen, nöthigt keineswegs, an der Thatsache selbst zu zweifeln. Nur steht fest, dass wir diese Thatsache nicht zu einem Ausgangspunct machen können, um, wie Hermann thut, einestheils den Phädros in eine späte Zeit herabzuziehen, anderntheils Platon selbst durch sein Studium des Philolaos allmälig zu einem Pythagoreer werden zu lassen, der in

bezeichneten Stelle gedacht haben, wo er von Sokrates' Studium geometrischer, arithmetischer und astronomischer Werke spricht. Da die Notiz aber zu allgemein ist und sich ebensogut auf Empedokles Gedicht und auf die neuesten Schriften des Mathematikers Theodoros und des vielseitigen Hippokrates (Phädr. 270, c) beziehen kann, so kommen wir auf die Frage zurück, ob unter den Lehrsätzen und Richtungen des Sokrates einige nur aus diesen Philolaischen Schriften geschöpft sein können. Denn wenn wir auch die Unhaltbarkeit der Hermannschen Argumente, seiner Annahme gänzlicher Unkenntniss des Pythagoreischen bei Sokrates und seinen Genossen, dargethan haben, so werden wir doch im einzelnen Fall prüfen müssen, ob ein bestimmter Satz eine pythagoreische Grundlage hat, und ob diese Grundlage nicht aus einer dichterischen Quelle, oder aus jener allgemeinen stammt, aus welcher Herodot seine Kunde schöpfte (II, 123), oder ob sie aus dem Gedicht des Empedokles oder einer Schrift des Philolaos herrührt.

Was wir in Bezug auf Sokrates gesagt haben, gilt natürlich auch vom 24jährigen Platon, der 4—5 Jahre Sokrates kannte, sich ganz der Philosophie hingab und nur die Eine Sorge kannte, zu erfahren, was Sokrates jeden Tag *sagte* und *that*. (Symp. 172, c). Vor der Prüfung der von Stallbaum aufgezählten Sätze, muss ich noch auf eine Seite aufmerksam machen. Es handelt sich ja darum, die Hermannsche Ansicht zu widerlegen. Kann ich nun nachweisen, dass vieles von dem, was Stallbaum Pythagoreisch nennt, in den frag-

---

seiner mathematischen Anschauungsweise *qualitative* und *quantitative* Unterschiede, Dialektik und Mathematik, nicht begrifflich auseinander hielt, specifisch verschiedene Gebiete, wie Natur und Geist, als Analoga [sind sie ja! soll heissen: als *verschiedene* nicht *begriff; sah!*] nahm. Es ist überhaupt mit dem Pythagoreischen im Platon eine missliche Sache; das Meiste erscheint so verändert, wie der Empedokleische Satz: *ἐξ ἵσταται νεῖκος* [in d. vorletzt. Anm.]. Wer aber sagt, Platon habe in der letzten Zeit seine Idee mit deren Bilde, der mathematischen Zahl gänzlich identificirt, d. h. ihren Unterschied nicht begriffen und ausgesprochen, wird durch Phädon, Philebos und Staat am deutlichsten widerlegt; es ist dasselbe, als wenn man sagen wollte, Hegel kenne in seiner Logik nicht den Unterschied vom „Voraussetzen" in sinnlicher und in ideeller Bedeutung. Einen positiven Gewinn scheint dem Platon nur das Studium der Eleaten und des Parmenides gebracht zu haben. [Sophist, Parmenides.]. Warum werden auch die Pythagoreer nicht viel mehr, als Empedokles, genannt und meist auch in Verbindung mit dessen Jünger als Sicilier oder Italiker bezeichnet? [Gorg. 493, a.]



mentarischen Berichten des Xenophon als *Sokratisches Eigenthum* vorkommt, so wird man, glaube ich, Hermanns und Stallbaums Irrthum erkennen, die ja annehmen, dass Platon in seinen Jugendarbeiten durchaus Sokratiker gewesen sei, dabei aber behaupten, er habe erst nach Italien reisen und Philolaos Werke lesen müssen, um zu einer Idee zu kommen, die Xenophon, Hermanns treue Quelle Sokratischer Lehren, als feste Sokratische Lehre nach der Erinnerung berichtet.

Zunächst soll der Satz im Phädros 273, e, Pythagoreisch sein: *οὐ γὰρ δὴ ἄρα, (ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν) ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν.* Wer hier die *σοφώτεροι* in *Platons Sinne* sind, ist wohl nicht bestimmt festzustellen. Der Satz ist ebenso gut ein Eigenthum der Orphiker. Diesen vindicirt als Erfindern Platon die Bezeichnung des *σῶμα* als *σῆμα*, als *περίβολον, δεσμοτήριον εἰκόνα*, des Lebens als Tod und Strafe. (Kratyl. 400, b). Im Phädon werden die zwei Sätze: dass wir *ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμέν*, und dass wir *ἐν τῶν κτημάτων* der Götter sind, als *ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενοι λόγοι* bezeichnet (62, b), wo es ein Irrthum ist, an Pythagoreische statt an orphische Geheimlehren zu denken, wie der Zusammenhang (61, d, e) lehrt. Philolaos selbst beruft sich (Böckh, Phil. 181) auf jene *παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες* als Quelle der aus dem Kratylos (400, b) citirten Satzungen. Der historische Sokrates denkt auch, Apologie 40, e—41, c, offenbar an die Lehren des Orpheus. Er kannte sie und charakteristisch ist sein Urtheil über diese Lehren eines *τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν*, deren geschriebene Bücher, wenn es solche gab, er gerne mit Platon und andern Schülern durchnahm, um einen guten Satz zu entdecken, (Mem. I, 6, 14). Jedenfalls ist die Annahme einer Mehrheit guter Götter und von solchen *(ἐξ ἀγαθῶν?)* geborener anderer Götter weder pythagoreisch, noch Philolaisch (*ἐν ἀρχὰ πάντων· ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ὢν ἀεί:* Böckh, Phil. 148 ff.). Der Schluss nach *ἀλλὰ* ist ganz dichterisch. Nach allem darf wohl mit Wahrscheinlichkeit gesagt werden, dass Platon bei den *σοφωτέροις ἡμῶν* an die orphischen Theologen dachte. Ein Vergleich der Stelle Phädr. 250, c, macht die Wahrscheinlichkeit fast zur Gewissheit. [1]) Dass das Prädikat

---

[1]) Auch Krische erkennt in der Mysterienschilderung 250, b, c, speciell Orphische Sätze und Ausdrücke, S. 75.

σοφώτεροι nicht ohne Ironie jenen Priestern beigelegt wird, ist leicht zu erkennen.[1]) Zunächst enthält der citirte Satz ja nur ein Citat eines Wortes von einem **τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν** für des Sokrates schon ausgesprochene Ansicht, gleichsam eine schwungvollere dichterische Umschreibung seines prosaischen, aber verständlichen Satzes. Dann wird wieder der folgende inhaltschwere Satz (von *ἔσται μήν, ἐάν τις ἐθέλῃ, καὶ ταῦτα* [die von Tisias erstrebte Redekunst] *κάλλιστα ἐξ ἐκείνων* [Göttern] *γιγνόμενα*) mit der Bemerkung eingeleitet: *ὥς ὁ λόγος* (*ἀληθής!* die Vernunft)[2]) **φησίν.** Hiermit kommen wir zu jenem erwähnten Gesichtspunct. Denn eigentlich ist der Satz, wie er hier bei Platon verstanden wird, nicht orphisch und nicht pythagoreisch, sondern specifisch Sokratisch. Dass die Dialektik eine mühevolle Arbeit, die Mühe aber nicht zu scheuen sei, weil es darauf ankomme, das Wohlgefallen der Götter, die gut seien, von denen das Schöne komme, durch Wort und That vermöge jener menschlichen Wissenschaft (*τέχνη, πραγματεία*) in gehorsamer Hingebung zu erwerben (Phädros 273, e, 274, a), ist nicht nur eine deutlich ausgesprochene *Grundmaxime* in Sokrates *Gedankensystem*, sondern eine *Maxime*, die seiner *Handlungsweise* entsprach, die Platon *beobachtete* und sich merkte, so wie es ihm am Herzen lag, des Sokrates Worte sich zu merken und aufzuschreiben. (Symp. 172, c, 173, b; Theät. 142, d, 143, a). Einzelne Stellen aus Xenophons Memorabilien und Platons Apologie zu citiren, wäre wohl überflüssig. Dass Sokrates sein Streben **τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν** (Apolog. 23, b) nennt, könnte uns vermuthen lassen, dass er ebenfalls orphische Ausdrücke und Anschauungen öfters gebrauchte, um *seine* ganz *verschiedenen* Begriffe darin zu veranschaulichen, wie er aus andern Gedichten sinnschwere

---

[1]) Krische bemerkt, dass die Feierlichkeit des Vortrags durch den fremden Satz gehoben wird, S. 120. Das ist richtig; der Satz wird ja von Sokrates anders verstanden als von seinen Urhebern, *ethisch*, nicht *kosmisch*. Daher ist der Nebensatz mit *σοφώτεροι* doch ironisch zu verstehen und falsch i t es, wenn Krische sagt: „vor den Vertretern dieses fremden Lehrsatzes beugt sich Platons jugendliche Weisheit.“ Im Phädros kann Platon jene alte Theologie und Mantik nicht höher schätzen, als die Dialektik des Philosophen, die ihm eben das Höchste ist. Vergl. d. folg. Anm.

[2]) *ὁ λόγος* ist ganz, wie 270, c, wie 260, e, zu verstehen. Dieser *λόγος* bildet einen ironischen Gegensatz gegen *οἱ σοφώτεροι ἡμῶν*, wie 270, c, gegen die *Meinung* des Hippokrates. Dieser *λόγος* hat aber wiederholt auch 273, d, e, durch den Mund des Sokrates sprechend, gesagt: „Ohne *Wissen* der *Wahrheit* kann keiner ein *τεχνικὸς λόγων πέρι* werden.“

Stellen sich merkte. Den Orpheus und Musäos nennt er (Apol. 41, a) neben Homer und Hesiod und beweist (vorher 40, e), dass er ihre Mythen kennt.[1]) Hiermit wäre die Annahme Stallbaums wohl widerlegt.

Wenn Stallbaum ferner das Urtheil über die schriftliche Mittheilung Pythagoreisch nennt, so ist es jedenfalls ein gewagter Schluss, daraus eine Kenntniss des Philolaos ableiten zu wollen, bei dem sich übers Schreiben keine Aeusserung finden lässt, der selbst ein so fleissiger Schriftsteller war, wie irgend ein Zeitgenosse, und seinen Schüler Simmias nicht abhielt, zu schreiben. Uebrigens ist es gar nicht ausgemacht, ob nicht Pythagoras selbst über gewisse Gegenstände Schriftliches hinterlassen habe, wenn auch nicht gerade über Cäremonien, kathartische, diätetische Vorschriften und sonstige Sitten des Bundes, die ja überall in Hellas die *νόμοι ἄγραφοι* ausmachen. Diogenes von Laerte (VIII, 6) kennt ein *παιδευτικὸν*, *πολιτικὸν*, *φυσικὸν* von Pythagoras und führt die Angabe, Pythagoras habe *μηδὲ ἓν σύγγραμμα* hinterlassen, als Ueberlieferung einiger an. Die Alexandriner hegen darüber noch keinen Zweifel, dass es von jeher innerhalb der Pythagoreischen Schule solche Schriften gegeben habe. Die Nachricht (Diog. L. VIII, 15), Philolaos habe zuerst Pythagoreische Lehre *περὶ φύσεως* publicirt (*ἐκδοῦναι*), lässt sich hiermit wohl vereinigen und dieser Schritt des Philolaos war ein zeitgemässer, als der schriftliche Verkehr allgemein wurde und die Resultate der Jonischen, Dorischen, Eleatischen Philosophen von der Sokratischen Schule aufgenommen und dialektisch-systematisch begriffen wurden. Aber gesetzt, des Pythagoras und der älteren Pythagoreer Antipathie gegen die schriftliche Mittheilung sei eine ausgemachte Sache, so folgt doch, dass Platon die Kunde von dieser Antipathie nicht von einem pythagoreischen Schriftsteller gewinnen, sondern vorher erlangt haben musste. Aber *allgemeiner* bekannt in Athen war es gewiss, dass Lykurg nicht gleich dem Athener Solon eine schriftliche Abfassung seiner Gesetze vorgezogen hatte und warum er und mit welchem Erfolg er eine mündliche Tradition angeordnet hatte. Eher lässt sich daher denken, Platon habe des *Lakonischen Mannes* Urtheil über die Schrift sich angeeignet, wie er ja (260, e) des Lakoners Urtheil über wahre Redekunst berück-

---

[1]) Ich gehe aus von der Ansicht Schleiermachers, dass die Apologie ein Platonischer Bericht der wirklich von Sokrates gehaltenen Rede ist.

sichtigt. Allein die Wahrheit ist, dass die Platonische Polemik im Phädros ebenso gut gegen die *mündliche* Ueberlieferung im Geiste des Lykurg und des Pythagoras (*αὐτὸς ἔφα*) gerichtet ist, wie gegen die *schriftliche*. Die mündliche Rede wird getadelt, wenn sie ein mühseliges Elaborat (Phäd. 228, a) des Redners ist ohne klares Bewusstsein über die *Ideen*, ohne begriffliche Disposition, ohne sich des *Grundes* seiner *Meinungen* klar *bewusst* zu sein, der Redner seine eignen Sätze gegen Einwürfe nicht vertheidigen kann, sie nicht in einer Menge von Thatsachen, Beispielen als *dieselben* und als *wahre* nachweisen kann, nur auf die *Meinung*, die *Ueberredung* der Gegner rechnet, ein *Annehmen* seiner *Sätze* fordert, für die *Belehrung*, das Verständniss der Zuhörer nichts zu thun weiss, sondern wenn er sich ausgesprochen und seine Rede beendet hat, es dem Schicksal überlassen muss, was seine Worte für Wirkung haben werden. [1]) Diese Polemik trifft die Theorie und Praxis der gewöhnlichen Redner im Gericht und auf dem Markt, gleichfalls mündliche Vorträge, wie die des Sophisten Protagoras im gleichnamigen Dialog (Protag. 320, d ff.), aber ebenfalls die mündliche Tradition (*ἄνευ διδαχῆς*) in der Weise des Lykurg. Die Polemik gegen die Schrift beruht auf *denselben* und keinen andern *Grundsätzen*, wie diese Polemik gegen die mündliche Rede. Die Polemik gegen die Schrift von diesen Grundsätzen aus ist aber *eigentlich Sokratisch*. Vergleiche man nur den Kampf des Sokrates mit dem Büchersammler und Buchgelehrten Euthydemos bei Xenophon. (Mem. IV, 2). Sokrates kämpft dort gegen das viele *Lesen* ohne *damit* verbundene *διδαχή*. Eine solche Polemik gegen das viele Lesen, wie Schreiben der Jugend war um 406 zu Athen ganz allgemein (Frösche 1080—1118), wenn auch von andern Grundsätzen aus. [2]) Die Polemik gegen das todte Bücherlesen im Phädros können wir also ganz bestimmt als eine *ursprünglich* Sokratische bezeichnen. Dass nun bei Platon diese Polemik sich *erweitert* zu einer Polemik gegen das Schreiben, gegen die gewöhnlichen rhetorischen Vorträge, zu einer Geringschätzung jeder andern Form gegenüber der dialogischen Unterredung in unmittelbarem, mündlichem Verkehr der Persönlichkeiten oder in dessen spielender Nachahmung eines geschriebenen

---

[1]) Vergl. Phädr. 242, a; 258, b; 262, a; 263, c, d; 271, d, bis 272, b; 276, e; 277, a.

[2]) Ich darf auf die weitere Erörterung über die Herodotische Studie verweisen.

Dialogs, kann man als einen selbständigen Fortschritt des speculativen Jünglings *(συνοπτικός)* begreifen, zumal er die Praxis des Sokrates *(ὅ, τι ἂν πράττῃ)* vor Augen hatte, der nicht schrieb, nicht lange Reden halten konnte, noch wollte, sich vorzugsweise auf dialektische Erörterung beschränkte, eine adäquate Belehrung der jedesmaligen Persönlichkeit mit einziger Kunst (Mem. IV, 6, 15) anstrebte. Doch lässt die Analogie des Gesprächs mit Euthydemos kaum zweifeln, dass mancher von jenen Gesichtspuncten von Sokrates selbst nach seinen eignen Grundsätzen im Gespräch kritisirt worden sei und dass Platons Verdienst hier *darin* bestehe, das *einzelne* Besprochene unter *Einem* Hauptgedanken *zusammengefasst* zu haben. Nach allem diesem hat man keinen Grund mit Hermann anzunehmen, Platon habe seine Ansicht über die Schriftstellerei erst nach einer Reise nach Italien und nach dem Studium des Philolaos sich gebildet.

Ueber die im Mythos entdeckten Pythagoreischen Spuren werde ich hier kürzer sein, da ich die ganze zweite Rede des Sokrates in einem besonderen Abschnitt erörtern werde. Stallbaum findet, dass der im Mythos aufgestellte Begriff des ἔρως Pythagoreisch sei. Er führt das Zusammenhalten der Pythagoreer des engeren Bundes als Beweis an. Hier wäre es wohl angebracht, an Platons Ermahnung zu erinnern, man müsse sich bei Aehnlichkeiten in Acht nehmen, da sie ein *ὀλισθηρότατον γένος* seien. (Sophist, 231, a, Phädros, 261, e ff.). Das Band des Pythagoreischen Bundes war die Hellenische *ὁμόνοια*, die mehr oder weniger von *allen* Staatsmännern und Stadtgemeinden als *Ideal* erstrebt wurde (Cfr. Memorab. IV, 4, 16), die auf einer Gleichartigkeit des Lebens, des politischen Interesses, der Cäremonie, Satzung, Sitte und des Glaubens beruhte. Den Ausdruck ἔρως finde ich nicht zur Bezeichnung jenes Bandes gebraucht. Dagegen ist der ἔρως bei Platon die reine sittliche Liebe der Persönlichkeit zur Persönlichkeit im Bewusstsein des gleichen Ideals, des *gleichen Berufs*, der für die *Philosophen* der *wissenschaftliche* ist. Dies ist allerdings auch eine *ὁμόνοια*, aber nicht im Pythagoreischen Sinn, sondern im specifisch Sokratischen Sinne. Vergleiche man nur den Schluss der Unterredung mit der Hetäre bei Xenophon. (Mem. III, 11, 15—18). Wir haben es also nur mit dem *Schüler* des *Sokrates* zu thun. Da wir aber gleich sehen werden, wie Sokrates den ἔρως in ganz besonderer Bedeutung gebraucht, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass der *physische* Begriff des ἔρως *(φιλότης)* bei *Empedokles* von *Sokrates* benutzt, aber als ein *sittlich-*

geistiger aufgefasst wurde. Empedokles war ihm, dem Gorgias, Tisias, Lysias, den *Erotikenschreibern* und dem jungen Platon bekannt.

Die im Mythos vorgefundene Theilung der Seele in *drei Theile* soll nach Stallbaum Pythagoreisch sein. Die citirten Stellen aus Cicero (Tuscul. IV, 5) und Aristoteles (Magn. Mor. I, 1) passen gar nicht hierher, weil dort nur von einer Zweitheilung die Rede ist. Die Angabe des Alexander Polyhistor bei Diogenes L. VIII, 30 ff., welche Stallbaum als gutes Zeugniss Pythagoreischer Lehre betrachtet, wird von Zeller (Phil. d. Gr. S. 264, Anm. 4) mit guten Argumenten als Verfälschung derselben durch jenen spätgebornen Eklektiker nachgewiesen. Die Pythagoreische Philosophie der Seele erkennt man in den Bruchstücken des Philolaos: „Punct, Linie, Fläche, Körper sind Eins, Zweiheit, Dreiheit, „Vierzahl; *ποιότης, χρῶσις* ist Fünf, *ψυχῶσις* Sechs, *νοῦς* „Sieben, *ἔρως, φιλία, μῆτις καὶ ἐπίνοια* Acht;“ „Im Kopf ist der *νοῦς*, im Herzen ist die *ψυχή* und *αἴσθησις*, im Nabel *ῥίζωσις* und *ἀνάφυσις*, im *αἰδοῖον* ist der Sitz des *σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος*; das Gehirn ist des Menschen *ἀρχή*, das Herz des *ζῶον*, der Nabel des *φυτόν*, das *αἰδοῖον δὲ ξυναπάντων ἀρχά, πάντα γὰρ καὶ θάλλουσι καὶ βλαστάνουσι.* Vergleiche die bei Zeller (S. 323, 325, 296) citirten Stellen. In allem diesem ist nichts, was einen Punct des Vergleichs mit der Platonischen *Dreitheilung*, deren Bedeutung ich schon auseinander setzte, bietet. Mancher andere Pythagoreische Satz, wie *„die Meinung ist Zwei, Vernunft Einheit,“* kehrt in ähnlicher Form bei Parmenides und andern wieder und mochte wohl Platon auch früh bekannt sein, aber solche Sätze waren für ihn und überhaupt nur *Meinungen*, bis er das *Wesen* einer *ideellen Einheit* von *Unterschiedenem*, hier der concreten Einheit der bewussten freien Persönlichkeit begriffen und demonstrirt hatte, und wurden dann in *seinem* Sinne gedeutet; sie waren Beispiele, die aber kaum so brauchbar waren, wie jene aus der Odyssee hergenommenen Handlungen des reflectirenden, mit *sich selbst* redenden *entzweiten* und streitenden Odysseus, auf welche Platon in der Politie (435 ff.) hinweist. Dass die Dreitheilung, wie wir sie verstehen, im Zusammenhang des Platonischen Systems eine Errungenschaft des Platon ist, werden wir mit Aristoteles (Magn. Mor. I, 1) zugeben müssen.[1]) Gleichwohl ist es ein

---

[1]) Aristoteles legt ihm an dieser Stelle ungenau nur die Eintheilung in das *λόγον ἔχον* und das *ἄλογον* bei. Ebenso ungenau

Fortschritt auf *Sokratischer* Grundlage, da Sokrates das *γνῶθι σαυτόν* nicht blos als Aufforderung zu *empirischer* Selbstkenntniss, (ob man *εὐπειθὴς ἢ δυςπειθής* ist; Mem. IV, 2, 24, 25; Apolog. 21, b ff.), sondern auch als Ermahnung auffasst zur Beantwortung der *metaphysischen Frage*, ob die Seele Eins und was sie *ὄντως*, oder ein vielköpfiges, zusammengesetztes Ding, ein Thier sei, wie die Sophisten meinten. (Phädr. 230, a). Auch scheint in dem, was Xenophon (Mem. II, 6, 21, 22) anführt, eine *Dreitheilung* von ethischem Standpunct aus angedeutet: a. das *φύσει φιλικά* in den Menschen = gegenseitiges *προςδεῖσθαι*, Mitleid, Neigung, zu helfen und zu nützen, Dankbarkeit; b. das *φύσει πολεμικά* = Sucht nach dem Angenehmen, *ἔρις*, *ὀργή*, Habsucht, *φθόνος*; c. die *ὅμως διὰ τούτων πάντων διαδυομένη φιλία*, die den harmonischen, sittlichen Menschen ausmacht. Der letzte Ausdruck wird noch besonders wichtig für unsern Phädros und den Mythos, wenn man *ἔρως*, dessen *Sokratischen* Begriff wir vorhin bestimmten, für *φιλία* schreibt, wie ja im Mythos des Phädros diese Ausdrücke als *identisch* betrachtet werden. (255, e).

Die Präexistenz, die Seelenwanderung, der Fall der Seelen sind nicht aus dem Philolaos, überhaupt aus keinem andern entlehnt, als dem Empedokles. Vergleiche man nur seine Fragmente v. 7, 8, 11, 12, 31, 23, 1—7, 420, 421, 387—391 nach Karstens Ausgabe.

Das Astronomische ist überhaupt gar nicht als *solches* anzusehen. Die Götter sind, wie wir sahen, nicht die Himmelskörper mit ihren Zonen, sondern die Homerischen Götter, die ihr Gespann anschirren und von der Hestia zum Uranos sich hinaufschwingen, um die *sinnliche* Welt zu umfahren. Ihre Zahl ist die Olympische, ihre Erscheinung und Function ganz die Homerische. (252, c—253, b, 246, e). Auch die vielgedeutete Hestia wird gewiss mit Recht von Gerhard (Griech. Myth. I, S. 282) als die Hestia des Herodot und der Homerischen Hymnen aufgefasst. Die Götter kehren von ihrer Reise zu *ihr* zurück, um ihren Pferden Ambrosia mit Nektar zu reichen. (Phädros 247, e). Von Pythagoreischer Astronomie, wie Stallbaum will, (Einl. S. 70, 71), ist hier nichts zu entdecken. Dass Platon hier und da das *plastische Bild* vom Zeus, dem philosophischen Führer mit der breiten Stirn fallen lässt, und in Ausdrücken wie, *κἂν ἐκ Διὸς ἀρύ-*

---

spricht aber auch Platon öfters und in unserm Mythos selbst werden die Pferde als Eins dem Wagenlenker entgegengesetzt, wie wir sahen.

τωσιν, ὥσπερ αἱ βάκχαι, ἐπαντλοῦντες ποιοῦσι (253, a), nicht das Bild von Zeus dem *Wolkensammler*, sondern das Bild von Zeus dem *Wolkenhimmel* festhält, macht keine Schwierigkeit. Ueberhaupt aber muss man, wie wir sahen, festhalten, dass Platons Schilderung rein *allegorische* Bedeutung hat. Sein Mythos ist dem *Kern* nach als Veranschaulichung seiner Seelenlehre und Erkenntnisstheorie aufzufassen, wie Platon den Mythos von den Cicaden ethisch deutet (259, a—e), jenen vom Typhon als ein psychologisches Philosophem auffasst (230, a). Die äussere Hülle ist eben nach Platon nur dichterisches Spiel. [1])

Der Platonische Beweis der Unsterblichkeit der Seelen schlechthin soll nach Stallbaum Pythagoreisch sein. Er beruft sich auf Cicero (Tusc. I, 16). Dort steht aber nur, Pythagoras habe auch angenommen, animos **hominum** esse sempiternos. Er beruft sich weiter auf Aristoteles, (de anim. I, 2). Dort legt Aristoteles aber den Pythagoreern die Ansicht bei, wornach die Sonnenstäubchen, oder das sie Bewegende *ψυχή* sei, die *nach Aristoteles (!) Ansicht* hiermit *identische* Lehre, „die Seele sei *τὸ αὐτὸ κινοῦν*," wird jedenfalls andern zugeschrieben. Umsonst sind diese Versuche, andere vorplatonische Aeusserungen der Pythagoreer über die Seele mit unserer gedrängten Platonischen Definition der Seele schlechthin zusammenzustellen. Es handelt sich für Platon um die *οὐσία* und den *λόγος* der Seele. Eine *ἀπόδειξις* derselben will er geben, die den *δεινοῖς* wohl *ἄπιστος*, den *σοφοῖς πιστός* sein werde. Nun giebt er diese begriffliche, rein logische Bestimmung: Die Seele sei ein *αὐτὸ κινοῦν*, ein *ἀεικίνητον*, sei *ζωή* und *ἀθάνατον*; sie sei *ἀρχή*, daher *ἀγένητον*, nicht *ἐξ ἀρχῆς γιγνόμενον*, *(ἄναρχον)*; sie sei darum *ἀδιάφθορον* nothwendig; sei die *οὐσία* gegenüber dem *οὐρανός* und aller *γένεσις*. Bei dieser Definition wird in bedeutsamer Weise auf den *tiefern Sinn* gewöhnlicher Redensarten hingewiesen. *(σῶμα ἄψυχον; ἐξ ἀρχῆς-ἐξαρχῆς)*. Es sind hier die Hauptmomente des Platonischen Begriffs von der Seele angedeutet; im Phädon sind sie nur bestimmter ausgeführt und der Begriff der menschlichen Seele als *ἀρχή* in *ethischer* und *intellectueller* Bedeutung *(Freiheit,*

---

[1]) Krische, S. 57—61, irrt zwiefach, indem er annimmt, Platon habe sowohl die astronomischen Götter des Philolaos, als die Homerischen vor Augen, und obgleich er die allegorische Bedeutung an einigen Stellen erkannt hat, doch auch Platonische Astronomie hier suchen zu müssen glaubt.

Selbstbestimmung, *apriorische Erkenntniss)* erst *dialektisch festgestellt.* Wir dürfen daher nicht daran zweifeln, dass wir es hier mit einer eigentlich Platonischen Definition zu thun haben. Dennoch wird man vielleicht aus der Einleitung und den einzelnen Ausdrücken gleich erkennen, wen Platon *eben gelesen*, oder doch vor Augen hat. Platon überträgt eben, was *Parmenides* von seiner *allgemeinen ewigen Substanz* aussagt, auf seine Idee der concreten Substanz der lebendigen bewegten Seele. Dass Platon speciell des Parmenides *concreten Gottesbegriff* (v. 128. *Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ, τόκου καὶ μίξιος ἀρχή*) auf die Seelen der Menschen, wie Götter übertragen habe, darf man dagegen nicht sagen. Jene Uebertragung der Parmenideischen Prädikate der Substanz, des reinen Seins, auf seine Seelenidee zunächst und *später* auf seine *Ideen* überhaupt (die *ἀρχαὶ ἄνωθεν*), [1]) ist eben ein grosser Fortschritt. Die *historische Continuität* der *Sokratisch-Platonischen* Ideenlehre mit der *Parmenideischen* Philosophie deutet Platon selbst in der Einleitung zu seinem Parmenides an.

Stallbaum erwähnt noch als Pythagoreisch die Eintheilung der Menschen in neun Classen. Pythagoreisch wird sie ihm aber erst dadurch, dass er aus der Neunzahl bei Platon die Pythagoreische Dekas macht, [2]) indem er Seite 73 als zehnte Classe die animi probi aufstellt, welche im zehnten Jahrtausend des magnus annus an dem höheren Ort weilen. Es ist aber dies nicht erlaubt. Diese probi hätten wenigstens als *zehnte Classe* genannt werden müssen. Dann wird auch von Platon nur gesagt, dass nach zehntausend Jahren der Weltlauf der Seelen vollendet ist, nicht, dass die guten Seelen im letzten Jahrtausend der zehn in ihrer wahren Heimath wohnen und leben. Dagegen heisst es, dass die philosophischen Seelen nach *drei Mal* gewähltem Philosophenleben als probi in jene Heimath der Seligen versetzt würden. Ein Philosophenleben kann aber alle tausend Jahr *jedes* Glied der andern acht Classen wählen. Auf keine Weise entdecken wir also bei Platon die Vorstellung einer mit der Zahl der Tausende harmonirenden Zehnzahl der Classen. Ich glaube

---

[1]) Die *sittlichen, intellectuellen* Momente einer *ἀρχή* kommen als solche nur der menschlichen Seele, dem persönlichen Geiste zu und *dem* Geist, welcher der *ἀρχαὶ ἄνωθεν ἀρχή* ist und hat, nach Platon. Im Abschnitt VI, über den Mythus, A. I, werden wir die *sokratische Grundlage* und *Form* der Ideenlehre darthun.

[2]) Auch Krische Seite 65 hegt diese Ansicht.

demnach dargethan zu haben, dass die Spuren Pythagoreischer Einflüsse in Wahrheit keine solche sind, und zugleich gegründete Verwahrung gegen jene Voraussetzung eingelegt zu haben, als ob der junge Platon und sein Lehrer Sokrates keine Kenntniss des Pythagoreismus gehabt hätten. Hermann selbst ist unbefangener, als mancher seiner Nachfolger. So äussert er in Bezug auf Sokrates (S. 347): „wir können „selbst beim Sokrates trotz seines höchst formalen und dia- „lektischen Charakters eine Art von *dogmatischem Kerne* „nicht verkennen, um den sich bereits eine Anzahl fester „Theile zu einem *systemähnlichen Körper* ansetzt.“ Von dieser bedeutenden Beobachtung macht Hermann jedoch keinen Gebrauch und sie steht unvermittelt neben seiner Ansicht von der Sokratischen Oudenie, deren Consequenzen sie aber widerspricht.

h. Stallbaum macht als Argumente gegen die Jugendlichkeit des Platon geltend (Finl. S. 102 ff.) [1]: „Platon habe „habe als Jüngling 1. nicht so gegen das Schreiben (?) und „für mündliche Mittheilung reden können, weil er ja fort- „während schrieb und selbst noch kein docendi munus über- „nommen habe; 2. nicht so auf Leben und Tod die Rhetorik „anfeinden können, da er selbst nullum iniisset certum vivendi „consilium.“ Wie schief das erste Argument ist, wie insbesondere der Satz mit „weil“ zum Theil auch auf die Zeit nach Eröffnung der Akademie passt, wo Platon auch zu schreiben fortfuhr, sieht man leicht. Ich verweise im Uebrigen auf das im vorigen Abschnitt Gesagte. Das zweite Argument wird entkräftet durch die historische Thatsache, dass *gerade* in Platons *Jugend* Gorgias, Tisias u. s. w. mit ihren Reden und ihren *τέχναι* auf einige Zeit die Aufmerksamkeit der Athenischen Jünglinge absorbirte und die echte philosophische Schule des Sokrates befehdete (Mem. I, 6, 1; IV, 4, 5 u. 6; I, 4, 1) im Bunde mit den Staatsmännern (Mem. I, 2, 31 ff.), und durch die zweite Thatsache, dass Platon seine jugendlichen Versuche im Dithyrambos, im Epos, in der Tragödie verbrannte, als er Sokrates kennen lernte, und sich der Philosophie widmete. (Aelian. Var. H. II, 36: *ἀπεδύσατο ἐπὶ φιλοσοφίαν*.

---

[1]) Steinhart S. 41, hebt ähnlich als Argument die Kritik der Rhetoren hervor, die er eine *reife* nennt. Vergl. Hermann, S. 376. Es wird eben Sokrates reife Kritik ignorirt und Platons Schülerschaft. Hierüber im Abschnitt VI u. VII das Genauere.

Andere historische Argumente für die späte Entstehung des Phädros hängen mit der Geschichte und Persönlichkeit des Lysias zusammen. Schleiermachers durch Krische (S. 29 ff., 133 ff.) bereicherte Sätze positiver und negativer Natur (S. 73 ff.) lassen sich folgendermassen zusammenfassen: „Der Erotikos „ist des Lysias Arbeit; sie wird in neckender, herausfordern- „der Weise überboten, mit jugendlichem Uebermuth betrachtet, „während die eigentlichen Rhetoren ausführlich und ohne „Schwung verspottet werden; Lysias erscheint im Phädros „nur als Schreiber sophistisch-panegyrischer Reden; auf seine „gerichtlichen und öffentlichen Reden, die mit Olymp. 94, 1 „begannen, ist keine Rücksicht genommen; darum kann die „Kritik des Lysias, die die Vorzüge seiner gerichtlichen Reden „nicht kennt, nicht aus einer späten Periode nach 403 „stammen; die Polemik gegen den Erotikos käme dann „zu spät und wäre im Munde des 40jährigen Platon gegen- „über dem 70jährigen Lysias, dem berühmten Advocaten „und verdienten, wohlgesinnten Bürger nicht zu entschul- „digen.“ Ueber Platons Anerkennung der guten, glatten Prosa im Erotikos habe ich meine Ansicht vorhin ausgesprochen. Es war Platons Ernst. Dass er in den beiden folgenden Sokratischen Reden über eine ganz andere Prosa verfügt, kann nichts dagegen beweisen. Die Lysianische Prosa war für Platon so wenig mustergültig, als die Xenophontische. Ich überlasse jedem zu urtheilen, ob Schleiermacher eine ernstliche Anerkennung des Erotikos in sprachlicher Beziehung einräumen würde; jedenfalls aber verträgt sich Schleiermachers Annahme eines jugendlichen Uebermuths wohl damit. Der Uebermuth tritt zu Tage in der Correctur der zweiten, dem Ueberbieten der dritten Rede dem Inhalt nach, in mancher spöttischen, höhnischen Bemerkung über die Lysianische Disposition, endlich in den *willkürlich* gewählten vielen Farben der Prosa in beiden sokratischen Reden.

Obige Schleiermachersche Ansicht wird nun von den Gegnern mit folgenden Argumenten bekämpft:

a. „Der Erotikos ist nicht wirklich von Lysias, es ist „Platons Machwerk in des Lysias und seiner Nachahmer „Manier, eine Dichtung mit wahrer Grundlage, wie die Per- „sonen einer Aristophanischen Komödie. (Hermann, S. 517, „518, Not. 554; Stallbaum, S. 62; Steinhart 32, 33.).“ Ueber den Erotikos habe ich schon meine Ansicht mitgetheilt. Aber ganz unhaltbar ist es, wenn jene Gelehrten glauben, dass bei Annahme *ihrer* Hypothesis der Polemik gegen den 70jährigen, gesuchten Advocaten die Spitze ab-

gebrochen werde. Es werden dann ja nicht nur die *wirklich* im Dialog *getadelten* Mängel ihm beigelegt, sondern auch sein Stil wird getadelt, *nachgeäfft* und dazu die Fehler seiner Nachahmer ihm boshaft zugeschrieben. Wird etwa die boshafte Verhöhnung des Sokrates in den Wolken nicht dadurch eclatanter, dass die wahren Züge entstellt und ihm andere Charakterzüge beigelegt werden, die er nicht besitzt? Dadurch allein wird die Carrikatur zu Stande gebracht und der Spott erst recht giftig. Dass *ein Sokrates* bei Aufführung der Wolken zugegen sein, lächeln, und aufstehend sich zeigen konnte, entschuldigt nicht die That *boshafter* Anschwärzung, wenn jene Nachricht auch zuverlässig wäre.

b. „Platon durfte dem Lysias mit Recht den Erotikos zu„schreiben, denn damit, dass Lysias sich zur Verfertigung „gerichtlicher Reden gewandt hatte, hörte seine Manier selbst „nicht auf (Hermann, S. 317), ja Lysias hörte selbst im „Alter nicht auf, solche *λόγους ἐρωτικούς* zu schreiben. „(Stallbaum, S. 123, 56, 57)." Dies ist alles reine Hypothesis. Mit *Wahrscheinlichkeit* kann man indessen annehmen, dass Lysias, der Lehrer, bis 403 sowohl Bewunderer, wie Phädros, als wirkliche Schüler fand. Wie Gorgias wird dann Lysias unter den jungen Athenern seinen Agathon und Kallikles gefunden haben, die in Stil und in spitzfindigen sophistischen Räsonnements über erotische und ähnliche Argumente ihren Lehrer überboten.[1]) Als Lysias aber wirklich advokatische Reden für Waisen, gegen Vormünder u. s. w. vor Gericht, Reden vor dem Rath, in der Ekklesia, endlich bei Leichenbegängnissen oder Versammlungen, wie jene zu Olymp, verfasste, gab er die Schule auf. Damals konnten seine Nachahmer nur seine ernsten Reden nachahmen, indem sie dieselben lasen, studierten, daraus lernten oder sie, wie der junge Euthydem bei Xenophon, plünderten. Denn dass Lysias, nachdem er einmal, durch das grössere Glück des Rhetors

---

[1]) Der Vergleich mit Gorgias, Kallikles, Agathon ist von meinem Standpunct aus nicht möglich. Ich finde ja im Erotikos des Lysias gute Attische Prosa, eine Menge trefflicher sittlicher Grundsätze; tadle nur die sophistisch-epideiktische Form des Themas, die mitunter allzu spitzfindigen Gründe; dass er in seinem Schulübungsstück ausschliesslich auf die rednerische Form und Kunst sieht, einem Missverständniss in Bezug auf seinen Zweck nicht vorbeugt und was Sokrates am Erotikos tadelt. Wahre Schüler des Lysias wären also auch nur in dieser Weise zu tadeln, mithin der Nachahmer der nüchternen, reinen Prosa ohne Schwulst als solcher gar nicht zu tadeln. Ich gehe im Text also vom Gesichtspunct der Antischleiermacherianer aus.

Theodor von Byzanz (Cic. Brut. c. 12; Aristot. III, 13: *οἱ περὶ Θεόδωρον*) veranlasst, seine Schule aufgegeben hatte und Reden über wirkliche, gegebene Fälle (*ἀληϑὴς ἀγών*: Dion.) abfasste, keine Schulübungsstücke mehr schrieb, macht Hermann mit Grund gegen Spengels Vermuthung (Artt. scr. p. 124) geltend. (S. 517, Anm. 553). Die Nachahmer der gerichtlichen und andern Reden des Lysias konnten nun in keiner Hinsicht um 388, zu einer tadelnden Censur des Autors derselben Anlass geben. Dies räumt Hermann ein. Aber gab es denn noch um 388, junge Athener, die des Lysias Arbeiten aus den Jahren 412—403 in der angegebenen Weise nachahmten und nicht lieber seine gerichtlichen Reden? Und wenn es Lysianer in dieser Bedeutung gab und Platon gegen diese Schule der Gegenwart unmittelbare Polemik übte, wie durfte er damals dieselbe unter einer directen Polemik gegen den Lysias verstecken?[1]) Hier ist der Punct, wo die Analogie des Gorgias und Theätet, die nach Hermann vorausgegangen waren, ihn widerlegen. Im Gorgias wird mit Schonung und einer gewissen Anerkennung gegen Gorgias polemisirt; die Polemik gegen die jungen Athener der Gegenwart, die Gorgias nicht verstanden haben, ist eine ganz andere, gegen den *Vertreter* derselben, Kallikles, *ausdrücklich* gerichtet. Aehnlich wird die Lehre des Protagoras in seiner Schrift unterschieden von der Lehre jener, die, wie Theodor, seine Schüler waren, ihn retten wollten, Falsches ihm beilegten, so wie von der Lehre des Sokrates, welcher durch richtige Consequenzen zeigte, wie der Satz, „der Mensch ist das Mass aller Dinge," nicht zu verstehen sei und wiefern er ein *wahrer* Satz sei, (nämlich *ὁ φρόνιμος*). Im Phädros

---

[1]) Hermann sagt (S. 517): „Lysias war der Begründer und wenigstens zu Sokrates Lebzeiten, wie es scheint, so ziemlich der einzige Leiter von Rhetorenschulen." Wörtlich verstanden ist dies falsch. Im Phädros werden unterschieden: a. die *Wissenschaftsmänner,* Dialektiker, die auf begriffliche Bestimmung des Objects für den *νοῦς* im dialogischen Verkehr des wechselseitigen mündlichen Lehrens und Lernens, oder durch entsprechende schriftliche Arbeiten es abgesehen haben; b. *solche Redner,* die in der philosophischen Schule gebildet, im Besitz der Wissenschaft und Theorie die unwissenschaftliche Menge durch *adäquate Reden psychagogisch,* aber mit „*Wissen*" zur *Wahrheit* ohne *Wanken* „bereden," „überreden;" (*Postulat* für die Zukunft); c. die *derzeitigen praktischen Redner* und Staatsmänner, Kritias u. s. w.; d. die *Verfasser* von *rhetorischen τέχναι,* Leiter von förmlichen Rhetorenschulen, Theodor von Byzanz u. s. w.; e. *Verfasser* von rednerischen *Musterarbeiten,* Lysias, Isokrates.

musste, ganz wie im Gorgias, die Polemik gegen den Anfänger jener Manier von der gegen die Fortsetzer ausdrücklich unterschieden werden und zum wenigsten eine Andeutung gegeben sein, dass jenes jugendliche, schülerhafte Spiel (*παιδιά*) ein *überwundener* Standpunct, die Arbeiten des Lysias aus jener Zeit leichtsinnig oder ohne sein Wissen publicirt worden seien, wie es im Parmenides in Bezug auf Zenon heisst.

Bei Hermann findet man darin eine Unklarheit, dass er den Lysias um 388, wo er bereits 15 Jahr als Advocat thätig, gesucht und berühmt war, als Vertreter der *λόγοι ἐρωτικοί* nachäffen und censiren lässt, obgleich er selbst seit 403, keine solche Uebungsstücke im Scherz geschrieben, noch förmlichen Unterricht ertheilt hatte. Dies vermeidet Stallbaum durch seine Hypothese. Seine stützenden Argumente sind aber zerbrechlich. Erstlich ist die erhaltene Leichenrede des Lysias kein Uebungsstück (*παιδιά*), sondern ein *ἀγών ἀληθής*. Wie kann der um 340, in der Rede gegen Neära von Demosthenes gebrauchte Ausdruck, *ὁ σοφιστής*, in Betreff der Arbeiten des Lysias von 403 bis an seinen Tod 379 etwas beweisen? Der Ausdruck ist überhaupt auch vieldeutig, kann im Munde des Demosthenes einmal die allzu grosse und darum oft nichtige, nichtsbeweisende Spitzfindigkeit in den Lysianischen Argumenten und Schlüssen bezeichnen sollen, dann auch überhaupt auf die sämmtlichen, fertig vorliegenden Werke des Lysias sich beziehen.

Endlich findet Stallbaum es unglaublich, dass Lysias in so kurzer Zeit (von 412 — 403) so viele declamatorische Uebungsstücke, d. h. *λόγους ἐπιδεικτικόυς*, *πανηγυρικούς*, *ἐρωτικούς*, *ἐπιτροπικούς*, *ὀρφανικούς*, *δικανικούς*, *βουλευτικούς*, *συμβολαίους*, *ἐγκώμια*, *ἐπιστολὰς ἐρωτικάς* geschrieben habe. Eine Zahl ist nicht angegeben. Die beiden ersten Classen mit den Enkomien bilden die panegyrische Classe, wie Dionys von Halikarnass (De Lysia c. 28, 29) beweist; die *ἐπιτροπικοί*, *ὀρφανικοί* sind wie die *δικανικοί* gerichtliche Reden; die *βουλευτικοί*, *συμβολαῖοι* sind Reden vorm Rath und in der Ekklesia. Es ist mir nun wahrscheinlich, dass Lysias auch in seiner Schule vor dem Jahre 403 vorgefallene oder fingirte Fälle aller vier Arten behandelte. Die Wahrscheinlichkeit gründet sich darauf, dass unser *λόγος ἐρωτικός* im Phädros ganz in der Form einer Advocatenrede sich bewegt. So bereitete er sich von sophistischen Thematen ausgehend den Uebergang zu seiner Thätigkeit nach 403. Die Aeusserung in Lysias Rede gegen Eratosthenes (Rauchen-

stein § 3): *οὔτ' ἐμαυτοῦ πώποτε οὔτ' ἀλλότρια πράγματα πράξας* (vor 403!), widerspricht dieser Annahme nicht, sondern bestätigt sie vielmehr, (*ἠνάγκασμαι κατηγορεῖν* = jetzt!). Bei des Lysias bekannter Productivität (230 Reden von 403 bis 379?) lässt sich Stallbaums Unglaube in Betreff der Zahl seiner declamatorischen Arbeiten von 411 bis 403 nicht rechtfertigen. Wenn der Erotikos im Phädros auch nicht aus dem Stegreif gesprochen wurde (Phädr. 228, a), so ist eine *solche* Arbeit selbstverständlich in *kürzerer* Zeit gemacht, als eine Advocatenrede mit *Beweisen*. Unwahrscheinlich ist die Ansicht Stallbaums, weil die historische Ueberlieferung bestimmt berichtet, dass Lysias seine rhetorische Lehrthätigkeit um 403 aufgegeben und sich ganz seiner advocatischen Beschäftigung gewidmet habe, (Cicero, Brutus c. 12), weil man nicht sieht, wie er bei seiner grossen advocatischen Praxis und seiner epideiktisch-panegyrischen Schriftstellerei, (Enkomien, Rede zu Olymp), Zeit übrig behielt; endlich weil es unglaublich ist, dass Lysias vorgezogen haben sollte, einen Fall zu fingiren oder ein schülerartiges Thema für seine Behandlung zurechtzuarbeiten, statt einen gegebenen *ἀγὼν ἀληθής* aufzunehmen. Die Ansicht ist aber geradezu unhaltbar; denn es müsste consequenter Weise gesagt werden, dass Lysias nicht nur fortfuhr, solche Erotikoi zu schreiben, sondern auch, sie vorzulesen und seinen Jüngern lehrend mitzutheilen. Dies ist ja des Lysias Thätigkeit, wie sie im Phädros geschildert wird. Wenn Lysias um 388, noch Schulübungsstücke schrieb, so folgt nach dem Zeugniss unsers Phädros, dass er auch noch als Lehrer thätig war. Hiergegen spricht aber das Zeugniss des Aristoteles bei Cicero am angeführten Ort.

c. Von dem Irrthum ausgehend, dass im Erotikos die rohe Sinnlichkeit, Päderastie empfohlen werde, wird Stallbaum zu der Behauptung fortgetrieben (S. 127): „Die Zeichen „versteckter Nichtswürdigkeit in dem Erotikos passen wohl „auf den greisen Lysias. Dieser hatte noch im 66sten Jahr „mit der Korinthischen Buhlerin zu thun. Der listige, alte „Roué (callidus veterator) konnte mit dem Schein der Wahr„heit eines noch schlimmeren Lasters angeklagt werden.“ Des Lysias Verhältniss zum weiblichen Geschlecht können wir unerörtert lassen, obgleich das Wenige, was wir aus Demosthenes (contra Neaeram p. 21, 22) erfahren, keineswegs berechtigt, ihn in eine Classe mit Demetrios Poliorketes zu setzen. Verkehrt ist es aber, von einer Ungebundenheit in dieser Beziehung auf das Laster der Päderastie zu schliessen.

Während in ersterer Beziehung laxere Grundsätze bei Leuten aller Partheien allgemein waren, wird die Päderastie als ein gemeines Laster (*ὑϊκόν*) von Sokrates gegeisselt (Mem. I, 2, 30), von Aristophanes als verächtlich, weibisch, überhaupt in jeder Beziehung verderblich verfolgt, von Xenophon dem Weltmanne, auch wo sie von scheinbarem Nutzen ist (Anabas. VII, 4, 7), verhöhnt.[1]) Wenn daher Platon den Umgang mit Hetären am Lysias auszusetzen hatte, so berechtigte ihn dies nicht, ihm päderastische Gelüste beizulegen. Das geschieht aber auch nicht; denn der Erotikos, welcher dem Lysias zugeschrieben wird, ist ja eben eine Rede gegen die Päderastie. Ginge nicht das zweideutige *πειρώμενόν τινα τῶν καλῶν* vorher (mit dem Zusatz aber *οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δὲ*: 227, c), und wäre nicht das *χαρίζεσθαι* an einzelnen Stellen im Erotikos so dunkel und schwebend gehalten, hätte man ihn auch nicht anders verstehn können. Gerade die erste Sokratische Rede müsste uns eines Besseren belehren. Denn obgleich in der besprochenen, witzigen Einleitung es heisst, dass ein versteckter, schlauer Erastes die Rede gesprochen habe, um sicherer zu seinem Zweck zu kommen, wird in der Rede selbst die Päderastie als verderblich und verabscheuungswürdig verfolgt. Dies geschieht mit denselben Argumenten, die im Erotikos geltend gemacht werden, nur dass dieselben einfach in drei Classen geordnet sind. Um so weniger durfte man dem Erotikos jenen erastischen Zweck unterschieben, wo in der Einleitung ausdrücklich gesagt wird: *οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ*. Sokrates macht dem Lysias und dem Phädros mit Recht und höchst urban auch sich selbst den Vorwurf, dass sie überhaupt von dem gemeinen Laster reden und in declamatorischer Weise reden und reden lassen, ohne zu erröthen, und als ob sie eine reine erotische Neigung des Mannes zum Jüngling und umgekehrt des Jünglings zum Manne nicht kennen gelernt hätten, (243, c). Wenn aber Stallbaum manches Argument frostig und einem sittlichen Widerwillen gegen das Laster nicht adäquat findet, so ist zu allen Zeiten die *διάνοια* oft nicht im Stande gewesen, einen dem *πάθος* entsprechenden Ausdruck zu finden, um so weniger, je gewaltiger das *πάθος* ist und für manches *πάθος* ist ein Verstummen der passendste Ausdruck. Es wird daher von uns verlangt, dass wir unsere Weise, zu

---

[1]) Ueber die Solonische Ansicht, Bestrafung der Knabenschändung siehe Wachsmuth, Hellen. Alterth. II, 218.

fühlen und zu denken, gefangen nehmend jedes Argument gegen ein Laster bei den Alten ohne Weiteres willkommen heissen und umgekehrt das Gewicht und die individuelle Bedeutung eines Arguments des anscheinend nüchternen, rechnenden Verstandes (σωφροσύνη θνητή: Phädr. 256, e) an dem durch That oder in anderer Weise bezeugten πάθος messen. Vergleiche man der Antigone Argumente bei Sophokles (Tauchnitz: 904—913). Wenn endlich die Hermannsche Ansicht über den Zweck des Erotikos die richtige wäre, hätte Stallbaum doch Unrecht, dem Redner Lysias deswegen persönlich einen Vorwurf zu machen. Man wird selbst in seinen echten Reden nicht alles, was er seine Clienten sagen lässt, obgleich sie bei ihm veredelt und edler denkend auftreten, als des Lysias persönliche Grundansichten und Maximen auffassen dürfen. Die einzelne Rede ist mit tiefem Studium und grosser Kunst dem Standpunct des jeweiligen Clienten angepasst und auf die Richter berechnet. (Dionys v. H. de Lysia c. 8, 9). Stallbaum müsste ferner dieselbe Interpretationsweise wenigstens auch auf die zweite Sokratische Rede anwenden. Wer ist es, der hier (256, c, d) über das richtige Mass in jenem Laster so laxe, weltmännische Ansichten an den Tag legt, wie Xenophon sie in Bezug auf den Umgang mit Hetären äussert? Des *wirklichen* Sokrates Ansichten sind es nicht, wie wir aus Xenophon, (Mem. I, 2, 30), wissen. Des reifen Platon Ansichten, des Platon, dem der wegen seiner sittlichen Consequenz hingerichtete Sokrates ein damals erst recht verstandenes Ideal blieb, Ansichten sind es noch viel weniger. Wie er überhaupt damals dieses Thema berührte, zeigt der Gegensatz der Rede im Munde des weltklugen Aristophanes und der Sokratischen Rede im Symposium und besonders des trunkenen, übermüthigen Alcibiades Bekenntniss und sein Wortwechsel mit Sokrates. Platons Denkweise ist an jener Stelle des Phädros eigentlich auch nicht ausgesprochen. Er ist ja angehender Dialektiker und der dialektische Trieb fesselt ihn an den geistesverwandten Dialektiker mit gleichem Ideal. Es giebt überhaupt keine haltbare Erklärung, wenn man nicht zugiebt, dass der Phädros ein mit vieler Mühe verfertigtes Jugendwerk des Platon ist, in welchem manches nicht recht zu Ende gedacht ist. Wie vieles Anstössige ist in seiner Schilderung der erwachenden Neigung zum Lehrer und des erwachenden dialektischen Triebs dadurch erklärt und entschuldigt, dass man sagt, der junge Platon und der anfangende Schriftsteller übertrage die Farben, mit denen Sappho die Aeusserungen feuriger

Liebe einer zarten Jungfrau gegenüber dem mannhaften Jüngling zeichnet, auf die Schilderung seines ebenfalls überschwänglichen Pathos.

d. Hermann (S. 518, 517): „Unwürdig wäre es aller„dings gewesen, um 388 das echte Werk aus einer ver„gessenen Periode eines längst durch verdienstlichere Leistun„gen ausgezeichneten Mannes zu kritisiren; einen in des „Lysias Manier gedichteten Erotikos diesem in den Mund „zu legen und zu kritisiren hatte nichts Auffallendes und für „seinen Zweck, der Lysianischen Schule die Isokratische „gegenüber und die Sokratische über beide zu stellen, liess „sich nichts Angemesseneres denken." Aehnlich ist, was Stallbaum (Einl. S. 128, 124) geltend macht, um den Vorwurf Schleiermachers, dass die Censur, gegen den 70jährigen verdienten Lysias um 388 gerichtet, nicht zu entschuldigen gewesen wäre, zurückzuweisen. Steinhart: „Wem „nun aber dennoch diese Nachbildung noch zu viel gehässige „Uebertreibung zu enthalten scheint, der möge doch an „Werke, wie Platons Dialoge sind, nicht den überdies dem „Alterthume (auch unsern durchs Alterthum gebildeten Män„nern, wie Schleiermacher, Hegel!) fremden Massstab der „*Sentimentalität* legen, sondern bedenken, dass in ihnen, wie „in den Komödien des Aristophanes, die einzelnen Personen „bei aller Schärfe der Charakterzeichnung, doch zugleich „als typisch symbolische Vertreter löblicher oder verwerf„licher Zeitrichtungen geschildert und oft mit Zügen aus„gestattet werden, die ihnen nicht allein und vielleicht ihnen „selbst in einem geringern Mass zukommen, als dem Schwarme „der Anhänger." Hermanns Ansicht wird durch das unter a. Bemerkte widerlegt; Stallbaums Zusätze fallen zugleich mit ihren stützenden Argumenten (b. und c.). Steinhart macht sich nun nicht die Mühe, Platon gegen die Anklage gehässiger Uebertreibung, unbilliger Verleumdung des Lysias, hämischer Vesfälschung seines Charakters zu vertheidigen. Es ist aber ein Missverständniss, wenn er annimmt, Schleiermacher verlange, dass Platon gegen den alten Lysias in sentimentaler Weise nachsichtig sein musste. Es handelt sich um die Forderung *antiker Urbanität.* Ein Typos eines *urbanen,* nicht eines *höflichen* Mannes war der von einem Alcibiades, wie von einem Kritias aufgesuchte Sokrates. War einer einem Laster hingegeben und gab es keinen besseren und wirksameren Weg, dann erlaubte sich dieser Sittenlehrer eine *tief schneidende* Bezeichnung ohne *Schonung* und mit männlichem Muth nach dem Grundsatz: Platon amicus, sed magis

amica veritas. (Mem. 1, 2, 29.). Sonst *schonte* er die zu Belehrenden, tadelte sie nicht nur nicht in Gegenwart von andern, sondern machte sich gar nicht ihnen selbst als Lehrer bemerkbar, rechnete sich selbst mit unter die Zahl der Tadelnswerthen, und bewirkte, dass die Bekehrung als eigne Erkenntniss und eigner Entschluss erschien. Hat nun Platon die Gebote der *Urbanität* nicht gekannt oder wenigstens im Phädros sie übertreten? Hier genügt es nun auf die Art, wie er den Sokrates eben im Phädros (269, b, 243, c u. s. w.) reden lässt, zu verweisen, da wir dort eben *die Gesetze* der *Urbanität* angegeben finden, die Steinhart als dem Alterthum *„fremde Sentimentalität“* betrachtet. Er ist auch hierin der *treue Sokratiker.* Eine gehässige und unwahre Uebertreibung gegenüber einem nützlichen, verdienten Manne ist daher nicht denkbar. Eine solche im Phädros nachzuweisen versäumt auch Steinhart im Grunde; denn die Sprache im Erotikos ist ihm die echt Lysianische, und eine Stelle nachzuweisen, wo Lysias als Päderast bezeichnet und persönlich gegeisselt wird, wird eine schwere Aufgabe sein. Die Vergleichung des Phädros mit einer Aristophanischen Komödie ist unglücklich, weil dieses Gewächs einer *charakterlosen,* bewegten Periode um 388 nicht mehr blühte, gewiss auch durch die *herbeigeführte Hinrichtung* des Sokrates einen *Stoss* bekommen hatte, weil sie auf die *rohe* Menge am *Dionysusfeste* berechnet war, nicht auf die urbane gebildete Minderheit, (Phädr. 268, e, *τῶν μουσικῶν*: 269, b, 243, c), wie Platons Dialoge, vor allem, weil Sokrates ihr Freund nicht war (Apolog. 19, c) und Platon ihren Charakter gemein (*φορτικόν*) nannte und sie verachtete, als er den Phädros schrieb. (Phädr. 236, c). Uebrigens wird sich zeigen, dass der Vergleich nur in Bezug auf des Phädros Person, den Vertreter der leselustigen, urtheilslosen Jungathener gelten kann. Denn über des Lysias Charakter und Persönlichkeit erfahren wir nicht einmal so viel, wie über des Isokrates Anlage; der Charakter des Sokrates dagegen ist bis auf jeden einzelnen Zug der historische, den wir aus Xenophon kennen lernen, wie Krische mit Recht bemerkt hat und nachher des Weiteren bewiesen werden soll.

e. Stallbaum (S. 127): „Platon war ein grosser Feind „der Demokratie, Lysias ihr Freund und dadurch wurde jener „veranlasst, Lysias zu verspotten (contemserit, deluserit.).“ Der zweite Satz ist wahr, wie wir aus der Geschichte des Lysias während der Tyrannenherrschaft wissen. Wie aber Stallbaum denselben und seine Folgerung damit schon be-

wiesen glaubt, dass Platon Lysias bei dem Demagogen Epikrates erscheinen lässt, (227, b), ist doch nicht klar. Der Vordersatz ist aber durchaus falsch. Im Staat und Philebos ist Platons Schätzung der democratischen Staatsform eine rein theoretische und eine relative Anerkennung, jedenfalls urtheilt er dort unpartheiisch und milde. Im Euthyphron, Menon und in andern Dialogen erscheint Platon als Feind der Ankläger seines Lehrers und für letzteren nimmt er Parthei. Dies war aber noch keine Partheinahme gegen „die gute, aber verführbare Menge ohne Einsicht," viel weniger gegen die *Demokratie* schlechthin. (Phädon, 89, d—91; Staat, 500 ff.). Jene Hinrichtung seines Lehrers machte, dass er einer staatsmännischen Thätigkeit den Rücken kehrte. Doch hatte Platon auch vorher sich der Philosophie gewidmet und das Bewusstsein seines Berufs, der Trieb der Forschung hätte ihn auch ohnedies gezwungen, zunächst sich auf Eins zu beschränken. Die Richtung Platons, die man auch fälschlich als Feindschaft gegen die Demokratie erklärt, ist eben seine Neigung zur Philosophie, dass er es vorzieht, statt über Mein und Dein im Gericht zu reden, dialektische Erörterungen über das Wesen der Wissenschaft, der Seele, des Staats und Jenseits anzustellen. (Theätet, 172, e, ff.). Er hatte Angriffe der urtheilslosen Menge, wie Angriffe der Praktiker und seiner staatsmännischen Verwandten zurückzuweisen. Dies ist der Grund seiner Polemik und seiner Angriffe gegen die Menge und die Praktiker. Er nimmt ganz dieselbe Stellung ein, die Sokrates in Athen eingenommen hatte. Sokrates tadelte die Thorheiten der Führer, wie der Menge, der Demagogen, Oligarchen und Tyrannen, war aber ein Freund Athens, der Demokratie, ein Gegner der Spartanerfreunde bis zu seinem Tode. (Anabas. III, 1, 4, 5.). Man kann demnach von Sokrates und Platon sagen, sie standen über den Kämpfen in der Stadt partheilos, ohne mit Niebuhr aus dieser Stellung ihnen einen zu harten Vorwurf zu machen. Sokrates Schüler waren ja auch Lysias, Isokrates und andere, und unter Platons Schülern befanden sich patriotische Staatsmänner und Redner. Mit dem Vordersatz fällt auch der Schluss Stallbaums. Das ganze Argument ist aber auch zu weit hergeholt. Denn Stallbaum müsste doch im Phädros selbst Stellen nachweisen können, wo Lysias als Freund der Demokratie von Sokrates als ihrem Feind verspottet würde. Nun aber wird an Lysias nur seine unwissenschaftliche, litterarische Thätigkeit in der Schule getadelt und er wird den Sophisten und Rhetoren so gut entgegengesetzt, wie den Männern des Forums



und der Gerichte; dagegen tritt uns Sokrates gleich (227, d) als der Freund der *δημωφελεῖς λόγοι* entgegen und das Vaticinium über eine künftige wahrhaft attische Redekunst am Schlusse des Dialogs verräth auch den patriotischen Demokraten.

f. Stallbaum glaubt, dass 261, d, e auf des Lysias gerichtliche Reden Rücksicht genommen werde. (Einl. S. 122). Allein es wird dort nur allgemein eine *ἀντιλογικὴ περὶ δικαστήρια καὶ περὶ δημηγορίαν* erwähnt. Hierbei kann sowohl an die Theorie des Tisias, Gorgias gedacht werden, als an die praktische Kunst der Volksführer und solcher, die für andere Reden schreiben. Dass aber in letzterer Beziehung nicht an Lysias gedacht wird, macht die zweite von Stallbaum angezogene Stelle (257, c) eben zur Gewissheit. Hier erscheint Lysias eben als blos litterarischer Redeschreiber, nicht als Advocat und er wird gerade von einem Praktiker und Volksredner deswegen getadelt und ein *λογογράφος* gescholten. Dieser Ausdruck bezeichnet aber nicht, wie der Scholiast meint, einen Redeschreiber für andere um Lohn, sondern, wie der Zusammenhang zeigt (257, d), so viel, wie *σοφιστής*. Dieser letztere Ausdruck im Munde eines *πολιτικός*, *(μέγιστον δυνάμενός τε καὶ σεμνότατος)*, bezeichnete ja den müssigen Meteorologen und Adoleschen, sowie ähnliche Verfertiger und Herausgeber von *συγγράμματα*.

g. Stallbaum geht weiter: „Platon konnte bei seinem „Plan nicht Rücksicht nehmen auf des Lysias ganze Eloquenz, „auf seine gerichtlichen Reden und hatte es nicht nöthig.“ Aber Platon prunkt in unserm Dialog mit Belesenheit, sucht Vollständiges zu liefern und in Bezug auf die Rhetoren vergisst er keinen und giebt jedem sein charakteristisches Prädikat in spottender Weise. Wie wäre es nun insbesondere zu erklären, dass Platon, obgleich er die Reden vorm Gericht und auf dem Forum erwähnt und auf die Redner hinweist, die Reden des ersten Advocaten unerwähnt lässt und den Lysias selbst in eine andere Classe versetzt?

h. Stallbaum hat darauf die Antwort: „Platon verlegt „das Gespräch in die Zeit vor Olymp. XCIII, 2 oder 3. Er „verstösst nicht gegen die Gesetze der Wahrscheinlichkeit „(d. h. doch: ist historisch treu?). Damals hatte Lysias nur „declamatorische, nicht gerichtliche Reden geschrieben.“ Ueber das Unhaltbare dieser Fiction habe ich vorhin meine Gründe angegeben. Aber widerspricht nicht Stallbaum sich selbst, wenn er als Argument für die späte Entstehung hervorhebt, (S. 126): „Vor Olymp. 94 war Lysias noch nicht berühmt,

„bedrohte nicht die Philosophie, konnte darum noch kein „Gegenstand Platonischer Polemik werden?“ Auf dieses letzte Argument komme ich bei der Darstellung der allgemeinen historischen Beziehungen unsers Dialogs zurück. Vergleiche auch Stallbaums entgegengesetzte Annahme, Einleitung, S. 55.

In Bezug auf die Person des Isokrates habe ich schon meine Gründe gegen die Interpretation der Ciceronischen Worte, (scribit de seniore et scribit acqualis), und das daher abgeleitete Argument angegeben. Auch die persönlichen Motive für jene lobende Weissagung, dass Isokrates ein Schüler des Sokrates, ein Optimat und Freund des Platon war, dürfen wir nach der Bemerkung über die ähnlichen Motive der Verspottung eines Lysias übergehen. Auch ist es ja vom Lysias bezeugt, dass er ein Schüler des Sokrates und ein Freund war, der ihn in der Lebensgefahr gerne mit seiner besonderen Kunst gerettet hätte. Ehe wir an die Prüfung der weiteren Argumente gehen, ist es nützlich, uns zu vergegenwärtigen, was Platon eigentlich den Sokrates über Isokrates sagen lässt: „Isokrates ist noch jung, zeigt aber einen „speculativen Kopf, eine höhere Richtung des Geistes (ἤθει „γεννικωτέρῳ), überhaupt eine Natur, der solche Reden, „wie des Lysias Erotikos, zu geringfügig sind; daher es kein „Wunder wäre, wenn er, zu Jahren gekommen, in der *Rede-„kunst,* die er zu *üben* eben *anfängt,* die andern wie Kinder „erscheinen liesse, und ebenfalls auch siegen würde, falls „er sich nicht hierbei beruhigte, sondern eine *göttlichere Be-„geisterung* ihn zu *Höherem* forttriebe, wozu ihn die specu-„lative Anlage befähigt. Das werde ich diesem meinem „Knaben Isokrates im Auftrage jener begeisternden Götter „selbst melden.“ Dies sind des Sokrates Worte. Schleiermacher findet diese Aeusserung *unpassend* zu einer Zeit, wo Isokrates 49 Jahr alt war und als Verfasser von Reden sich einen Namen gemacht hatte, findet sie *lächerlich,* wenn Isokrates die Hoffnungen des Sokrates erfüllt hätte, *verkehrt,* wenn er ihnen nicht entsprochen hätte, weil dann Platon wissend dem Sokrates eine falsche Weissagung in den Mund gelegt hätte. Nach andern wäre die Aufforderung, den *verlassenen* Weg der Speculation wieder zu betreten, bei einem 50jährigen, mit sich *fertigen* Mann und *Gründer* einer Schule übel angebracht gewesen. Hiergegen machen nun die Antischleiermacherianer geltend:

a. Steinhart (S. 30; Stallbaum, Isokratea p. 9): „Der „30jährige Isokrates war in Rede und Schrift noch nicht „öffentlich aufgetreten. Seine ältesten, noch vorhandenen

„Reden gegen Kallimachos und Euthynoos sind nicht vor „402 abgefasst.“ Isokrates, dessen ganzes Streben eine politische Richtung verräth, verlor während der Tyrannenherrschaft um die Zeit, als sein Lehrer Theramenes von den andern Tyrannen ermordet wurde, sein Vermögen und flüchtete nach Chios, wo er eine Rhetorenschule gründete. Vor der Flucht hatte er mit Eifer den Prodikos, Gorgias, Tisias gehört und mit dem Redner Theramenes verkehrt. (Dion. Hal. de Isok. c. 1). Dies genügt völlig, um es wahrscheinlich zu machen, dass Isokrates bereits um 406 Versuche im Schreiben von Reden gemacht hatte, die er seinen Freunden mittheilte, wie Lysias seinen Erotikos dem Phädros. Dass er damals schon ernste Advocatenreden schrieb, mit denselben oder mit politischen Demegorien öffentlich auftrat, ist nicht nöthig anzunehmen, was wir auch um so weniger thun werden, als Isokrates mit Lysias doch in Eine Classe gebracht und mithin noch den öffentlichen Rednern auf dem Forum und in den Dikasterien entgegengesetzt wird. Uebrigens stand damals dem 30jährigen Isokrates selbst der Eintritt in den Senat offen; auch fehlte es ihm nicht an politischem Ehrgeiz: so dass er wohl am Anfang der ἡλικία öffentlich auftreten konnte, wenn nicht Mangel an τόλμη und kräftiger Stimme ihn abhielt. (Dion. a. a. O.; Xenophon, Mem. I, 2, 35.)

b. Stallbaum (Einl. S. 116. Steinhart S. 33): „Isokrates „war um 406 nichts Besseres als Lysias, nur ein Redenschreiber, zeichnete sich durch philosophische Studien gar „nicht aus und hätte dem Lysias nicht vorgezogen werden „dürfen.“ In den Worten des Sokrates heisst es auch nur, dass er eben Reden zu schreiben den Versuch mache (τοῖς λόγοις ἐπιχειρεῖ νῦν) und nach dem Anfang zu urtheilen, alle übertreffen werde.

c. Stallbaum (S. 116): „Aber Isokrates gab in seiner „Jugend und einem Theil seines Mannesalters (aber nicht „nach 388?) nicht viel auf die Philosophie und von ihm, „der in den rhetorischen (blos?) Schulen der Sophisten seine „Redekunst jüngst erlernt hatte, konnte nicht geweissagt „werden, dass er in der Philosophie sich auszeichnen werde.“ Wir haben oben gesehn, dass die Weissagung an zwei *Bedingungen* geknüpft ist: dass Isokrates die Redekunst liegen lasse und sich ungetheilt und entschieden dem Höheren, der Speculation widme. Unter diesen Bedingungen, denen aber in der Gegenwart von Isokrates so wenig entsprochen wird, als vom Redeenthusiasten Phädros, glaubt Sokrates sich nach der Kenntniss, die er in der Gegenwart von den Anlagen des

Isokrates hat, zu seiner Weissagung berechtigt. Des Sokrates Kenntniss besteht darin, dass er in des Isokrates Gedanken eine Art Philosophie, in seinem Verstande eine Art speculativer Anlage, (*ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ διανοίᾳ*), und in seiner Seele eine höhere *ethische Richtung* entdeckt zu haben glaubt. Um diese Erkenntniss zu gewinnen, brauchten Sokrates und Platon, von dem persönlichen Verkehr abgesehn, wohl nur Eine Rede zu kennen, wie umgekehrt für Beurtheilung der Natur, Anlage und Richtung des Lysias unser Erotikos hinreicht. Hierzu kommt aber, dass es vorzugsweise ein *philosophisches Bedürfniss* war, was den Isokrates jedenfalls vor 406 in die Schule des Gorgias, Prodikos und des Tisias getrieben hatte, (Dion. H. a. a. O.: *ἐπὶ σοφίᾳ; φιλοσοφίας ἐπεθύμησε.*). Er wurde auch des Sokrates Schüler. Von Interesse und Bedeutung wäre es, zu wissen, ob er vor 406 und wie lange oder nach dieser Zeit Sokrates aufsuchte. Für uns, die wir mit Schleiermacher den Phädros in die Zeit um 406 verlegen und als Quelle benutzen, bleibt es nicht zweifelhaft; aber für die Gegner haben wir ein anderes Zeugniss zu suchen.

d. Hermann (S. 382): „Keine grössere Dreistigkeit liesse „sich denken, als wenn ein junger Mann, der seinen ersten „Schritt (? Aber seine frühen Versuche in der Dichtung und „jene, Phädr. 276, d, e, vielleicht angedeuteten?) in die Welt „that, einen andern Altersgenossen auf gutes Glück (?) zu „empfehlen und in ihm ein Gegengewicht (?) gegen die be„rühmtesten Lehrer seiner Zeit aufzustellen gemeint hätte.“ Einen gewissen jugendlichen Uebermuth erkenne ich allerdings mit Schleiermacher in der überschwänglichen Hochschätzung der menschlichen Wissenschaft und *Philosophie* gegenüber den *andern* Richtungen im Staat. Dies Urtheil hat sich geändert im Euthydem, 306, c, und in den folgenden Dialogen. Indessen bezieht sich die begeisterte Aufforderung, Philosophie zu treiben, auch hier nur auf jene, die speculative Anlage und philosophischen Beruf haben. (Phädr. 252, e ff.). Ferner ist eine gewisse Dreistigkeit, eine jugendliche *τόλμη* eben anzuerkennen in dem kecken, schroffen, etwas rhetorisch gefärbten Urtheil: *δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους*; in dem Ausdruck: *πλέον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἁψαμένων λόγων*; endlich in der Aufforderung des Lysias, Philosophie zu treiben, und der damit verbundenen Prophezeiung. Die Dreistigkeit, die in dem Letzten liegt, wird aber dadurch gemildert, dass Platon nichts weiter thut, als dass er den



Sokrates über den Isokrates und vor ihm reden lässt, wie sein *alter Lehrer* es zu thun *gewohnt* war. (Theätet 145. Mem. I, 6, 14; IV, 1, 2 ff.; IV, 7, 1.). Platon hat also bei dieser Aufforderung und Weissagung die Art des *historischen* Sokrates vor Augen, *durch dessen* Person er zum Lysias redet.

e. Es werden nun ebenso viele Argumente hervorgeholt, um die Beziehung des Vaticiniums auf das Jahr 388, als eine angemessene darzuthun. Hermann kann „es nicht lächerlich „finden, dass Platon dem Sokrates ein späteres Factum (?) „als Prophezeiung in den Mund legt. (S. 382, Anm. 72.)." Nicht der Anachronismus ist lächerlich, noch dass dem Sokrates eine Weissagung in den Mund gelegt wird; aber wenn man annimmt, dass das Prophezeihte in beiden Beziehungen von Isokrates um 388 factisch geleistet wurde und sich auf den Standpunct dieses fertigen Redners und durchgebildeten Philosophen, der angeredet wird und vor dem Athenischen Publicum gepriesen werden soll, versetzt, so ist allerdings des Sokrates Weissagung ein müssiger Scherz und lächerlich. Man würde von einem *andern Standpunct* dieselbe nicht lächerlich finden, wenn nämlich Platon eigentlich die tiefe *Menschenkenntniss* des *Sokrates* und sein sicheres *τοπάζειν* verherrlichen, oder an einem Factum zeigen wollte, wohin ein Mensch bei guter Anlage und energischem Willen es bringen kann. Aber es ist weder durch ein Wort, noch durch eine Thatsache angedeutet, dass wir auf *solchen Standpunct* uns stellen sollen, wie im Theätet und Parmenides, (Theät. 142, c; Parmen. 130). Stallbaum (S. 119), findet diese Art des Lobes urbanissime, dass Platon nihil magis scite eleganterque hätte sagen können, dass er ein bäuerisches Loben (rusticius laudare) vermieden habe. Steinhart (S. 34) sagt: „Wer möchte darin wohl mit Schleiermacher eine „Lächerlichkeit und nicht vielmehr die feinste Art des Lobes „finden?" Beide umgehen die Widerlegung des Schleiermacherschen Vorwurfs. Wie kann man aber dort feinste attische Urbanität entdecken, wo das Derbe und Uebertriebene der Ausdrücke daran laut mahnen, dass Platon für die Conversation in seinen Dialogen noch nicht völlig im Besitz eines edeln Stils und des *schönen Masses* war? Steinhart und Stallbaum haben sich nicht klar gemacht, was attische Urbanität verlangt und hätten es aus Sokrates Worten, (Phädros 268, e bis 269, c), lernen können.

f. Bei dem vorigen Argument wurde vorausgesetzt, dass Isokrates um 388 factisch der Prophezeiung entsprach und

das Gehoffte leistete. Dass dies der Fall war, versucht man vergebens zu beweisen. Hermann (S. 382, 567, Anm. 71.) weist auf die Aehnlichkeit mancher Ansichten des Isokrates mit denen des Platon hin. Die citirten Schriften sind aber nach 388 von Isokrates verfasst. Nach Stallbaum (S. 118, 119) hegte Isokrates damals grosse Pläne über Veredelung der Rede durch philosophische Studien, grosse Neigung zur Philosophie, Hass der Sophistik und der gewöhnlichen Rhetorik, und welche Hoffnung Platon hieraus schöpfte, wollte er mit jener Weissagung verkünden. Er beruft sich auch auf den viel später abgefassten Panegyrikos. Jedenfalls hätte also nach Stallbaum Platon nur den „möglichen," nicht den „gewordenen" Isokrates vor Augen. Steinhart weist aber mit Recht darauf hin, dass Isokrates in den von jenen beiden Männern citirten Schriften unter Philosophie etwas anderes verstehe, als Platon, ja Ansichten über Philosophie und reine Wissenschaften äussere, wie sie Kritias, Alcibiades und andere Praktiker hegen, wie sie Platon allenthalben und auch im Phädros verfolgt, wie: „Naturphilosophie sei unnütze Träu- „merei, Philosophie sollten nur Jünglinge der Geistesgym- „nastik wegen bis zu einem *gewissen Grad* treiben u. s. w." Steinhart entfernt zwar diese Schwierigkeiten, welche die Hermannsche Position bedrohen, indem er, mit sich selbst im Widerspruch, meint, dass Platon von diesen Ansichten des Isokrates nichts wissen konnte, als er den Phädros schrieb. Eigentlich müsste aber von Hermanns Standpunct aus und bei seiner Interpretation der Worte nachgewiesen werden, dass Isokrates um 388 sich ganz ohne Halbheit der Philosophie in Platons Sinne widmete, während er gerade eine Rednerschule neben der dialektischen Schule Platons gründete.

g. Daher wird der letzte Theil des Vaticiniums auch ein Mal von Steinhart als eine Aufforderung verstanden, sich mit ganzer Seele der Philosophie hinzugeben, (Einl. S. 34). Steinhart findet diese Aufforderung an den reifen, doch rüstigen und vorwärts strebenden Isokrates nicht unpassend. Hierbei wird nicht bedacht, dass Isokrates von der Zeit, wo er Gorgias hörte, bis 388 vielfach geschwankt hatte, aber nach der Gründung seiner Schule um 388 nicht wieder. Eine solche Aufforderung lässt sich auch mit der im Euthydem indicirten Stellung des Platon gegenüber der Redekunst um 388 gar nicht vereinigen.

h. Freilich bemerkt Stallbaum (S. 105 ff.): „Um jene „Zeit blühten die rhetorischen Studien zu Athen und nahmen „alles Interesse in Anspruch. Platon, der als Lehrer der

„Philosophie im Akademos auftrat, musste die Rhetorik be-„kämpfen, um seine Bürger über das Wesen der Philosophie „aufzuklären, thut es mit Bitterkeit und äusserlich ist der „Phädros nur Polemik gegen die Rhetorik." Aber eine polemische Schrift gegen die *Rhetorik* unter dem Namen eines Gorgias und Lysias musste sie nicht um das Jahr 388 vorzugsweise den *Hauptlehrer* der Kunst treffen, der gewiss auch am leichtesten philosophische Naturen von der Speculation abbringen konnte? Die Feindschaft zwischen der Philosophie und der Redekunst, die seit der Gründung der Akademie fortbestand, war eine *solche,* wie sie in den vorhin erwähnten Urtheilen des Isokrates über die Philosophie zu Tage tritt; *bedroht* war die Philosophie nicht mehr, seitdem Platon seinen Aufenthalt im Akademos genommen hatte. Er zählte unter seinen Zuhörern Strategen, Isokrates selbst und hielt im Piräus vor dem Attischen Volk eine Vorlesung über das Gute (Themist. orat. XXI, p. 245, d). Mit seinen Dialogen trieb Hermodoros einen Grosshandel. Wenn diese Ereignisse auch nicht alle in das Jahr 388 fallen, so machen sie es doch wahrscheinlich, dass Platonische Philosophie um 388, wo sie in vielen Dialogen bereits bekannt geworden war, nicht mehr bedroht war. Es gab aber eine Zeit, wo die Philosophie von der sicilischen Rhetorik bedroht war. Als Gorgias und Tisias in Athen lehrten „auf Wahrheit komme es nicht an u. s. w.," als sie mit ihrer Kunst die athenische Jugend verführten, als Lysias mit einem Erotikos einen Phädros fesselte und vom Umgang mit Sokrates abhielt, als des Sokrates *Philosophie der Wahrheit* nur noch sein persönlicher Besitz und weder der Schrift anvertraut, noch von einem Zweiten verstanden war, und als eine Wissenschaft sich noch nicht geltend machte, von vielen mit der Sophistik identificirt wurde, damals war die Philosophie bedroht. Das ist die Zeit, in der eine Polemik gegen die Rhetorik motivirt war und die Zeit, in der nach Schleiermacher der Phädros geschrieben ist. Es passirt auch Stallbaum, dass er, um die Blüthe der rhetorischen Studien *ums Jahr 388,* zu schildern, lauter *Thatsachen* erwähnt, die in den Fröschen, Memorabilien, der Apologie angegeben sind, also auf *das Jahr 407* etwa hinweisen. Um 388 blühte freilich auch das rhetorische Studium zu Athen, aber es war das Studium *Attischer Beredtsamkeit,* mit andern *Grundsätzen* und in *anderer* Weise.

Es bleibt demnach kein Argument übrig, welches erlaubte, das Jahr 388 auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit für

das Geburtsjahr des Phädros zu halten. Die Personen, die im Dialog genannt werden und gegen die mit Bitterkeit polemisirt wird, lebten von 411 bis 406 zu Athen und waren in der von Platon verurtheilten Weise daselbst thätig. Keine thatsächliche Angabe und keine historische Anspielung ist zu entdecken, die nicht in jene Zeit uns zurückführte. Zu sagen, dass Platon im Grunde gegen eine Richtung der Jugend um das Jahr 388 polemisire, aber sich in die Zeit um 408 bis 406 zurückversetze und äusserlich gegen eine damalige Richtung polemisire, ist daher eine Fiction, die in der Luft schwebt. Eine solche Fiction wird nicht nur von keiner Analogie eines andern Dialogs gestützt, sondern auch die Menge der historischen Anspielungen, die Ausführlichkeit der thatsächlichen Angaben, die allseitige Polemik, die realistische Treue in der Charakterzeichnung des Sokrates und die ganze Art, welche eine unmittelbare, persönliche Betheiligung des Autors verräth, spricht dagegen, wie ich in den nächsten zwei Abschnitten zeigen werde.

IV. Abschnitt.

Die historische Grundlage des Phädros.

Um zu beweisen, dass die Richtungen und Zustände, gegen welche Platon im Phädros polemisirt, der Periode 411—406 speciell angehören, werde ich sie nach dem Phädros descriptiv zeichnen und auf parallele Stellen aus den Fröschen und dem Protagoras aufmerksam machen. Auch die Apologie und Xenophons Memoiren wird es erlaubt sein zu benutzen. Hierbei wird es die Aufgabe sein, dafür zu sorgen, dass der Text sich lesen lässt, ohne erst die Stellen auszuschreiben und zwischen die Zeilen zu rücken.

Die grosse Mehrheit der Athenienser steht auf einer niedrigen Stufe sittlicher Bildung. Die Athenienser heissen ein Volk von Matrosen und ihre Begriffe sind solche, wie eine rohe sinnliche Masse sie kennt. (Phädros 243, c). [1]) Unter Eros wird nur die sinnliche Liebe verstanden, vorzugsweise die Knabenliebe. Die Folgen dieser Laster treten deutlich zu Tage und es wird von Rednern darauf mit Nachdruck hingewiesen. Als solche verderbliche Folgen sind hervorzuheben: der Verlust kräftiger Gestalten, tapferer Gesinnung,

[1]) Mem. III, 7, 5—8: Die *ἐκκλησία* besteht aus *γναφεῖς, σκυτεῖς, ἔμποροι* etc.; den *ἀφρονέστατοι, ἀσθενέστατοι.*

reicher Familien, der Familienliebe. (Phädr. 232, e, ff.; 239).[1]) Diese Mehrheit der Bürger bildet die Volksversammlung, aus ihr werden die Heliasten und der Rath gewählt. Sie verlangt, dass man Rede und That nach ihrem Gefallen einrichte. (273, e).[2]) Ein böser Ruf bei ihr wird gefürchtet. (257, d).[3]) In Gerichten, Volksversammlungen und im Rath sind die Entscheidungen nicht zu berechnen und das ganze Treiben hat mit dem im Theater grosse Aehnlichkeit. (258, b).[4]) Der Grund davon ist, dass die Menge kein Wissen von den Begriffen hat, sondern nach der Meinung, nach dem Schein urtheilt und nach dem Eindruck aufs Gemüth entscheidet. (Phädr. 260, a).[5]) Das Volk will überredet sein. Darum wird die Praxis der Redner und Volksführer von dem Grundsatz bestimmt, dass es nur darauf ankomme, Scheinbares vorzubringen und mit sophistischer Kunst der Lüge den Schein der Wahrheit zu geben. (260, c; 261, b, e).[6])

Dieser Bürgerschaft zunächst stehen ihre Führer, die Politiker und Redner. Sie haben nicht den Grundsatz, dass man vor allem nach der Billigung der Götter trachten solle, sondern suchen der Masse zu gefallen. (273, e).[7]) Sie fürchten daher etwas zu thun, was dort Anstoss erregen möchte. (257, d).[8]) Ihr Hauptstudium ist auch, die *δόξαι* der Menge kennen zu lernen. (260, c; 262, c).[9]) Denn das ist nöthig, um ihre Anträge in der Volksversammlung und anderswo durchzubringen. Dies ist ja ihre Beschäftigung und ihr Ehrgeiz ist darauf gerichtet, Einfluss und Macht im Staat zu gewinnen. Dieser Ruhm ist ihnen der höchste und ein unsterblicher. (258, c, a).[10]) Indessen weil sie die Wissenschaft sowenig besitzen, wie Hoheit der Ideen und Reinheit

---

[1]) Mem. III, 5, 13—18; IV, 2, 37: *δῆμος - πένητες*. I, 2, 49—52: *τοὺς πατέρας προπηλακίζειν*. Frösche, 307: *ὡς ὠχρίασ' αὐτὴν ἰδών*. 490—496; 516—521. Dionys repräsentirt die Athener.

[2]) Mem. I, 1, 18: *ἐπιθυμήσαντος τοῦ δήμου παρὰ τοὺς νόμους ἐννέα στρατηγοὺς μιᾷ ψήφῳ ἀποκτεῖναι. χαρίσασθαι τῷ δήμῳ*.

[3]) Mem. I, 4, 4: *φυλαττόμενοι τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀδοξίαν*.

[4]) Mem. III, 7, 8: *οἱ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῶν ὀρθῶς λεγόντων καταγελᾶν*. Mem. III, 7, 4; *ἐν τῷ πλήθει ἀγωνίζεσθαι*.

[5]) Mem. III, 6, 15: *Ἀθηναίους - - ποιῆσαι πείθεσθαι*. Apol. 18, c, d.

[6]) Apol. 23, d: *πιθανῶς λέγοντες*. 17, a; 27, a. Mem. II, 7, 36—39; I, 7, 5.

[7]) Mem. IV, 4, 4: *κολακεύειν*.

[8]) Apol. 19, b, c; 23, d, e.

[9]) Mem. I, 2, 31: *τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρων*. (Kritias). Apol. 23, d.

[10]) III, 6, 2; IV, 2, 11.

der Grundsätze, (271, d, ff.; 272, e; 270, a), [1] sind sie oft unglücklich mit ihren Anträgen. (258, b). [2] Einer, der grössere Fertigkeit in der sophistischen Kunst besitzt, besiegt den andern. (262, a). [3] Der Staatsmann und Redner vertraut auch nicht mehr der Wahrheit und zwingenden Kraft des *λόγος αὐτός*, sondern eine Hetärie ist mit ihm einig und streitet für ihn. Fällt der Antrag durch, trifft Leid die ganze Hetärie. (258, b; 270, c). [4] Diese Politiker und Praktiker sind äusserst hochmüthig. Ihr aristokratischer Stolz spricht sich am meisten aus in der Verachtung einer Classe von Athenern, die litterarisch und schriftstellerisch thätig sind. (257, c, d). [5] Sie vermeiden das Schreiben aus Furcht vor dem übeln Ruf bei der Nachwelt und auch in ihrem Munde sind die Ausdrücke „Zusammenschreiber, Sophist" Schimpfnamen. Wie sie hierbei die Verwandtschaft ihres eignen Thuns mit jenem von ihnen verachteten übersehn, so erkennen sie nicht den Unterschied der Sophisten und der Dialektiker. (257, e; 261, d, ff.; 266. c). [6] Diese Philosophen, welche der Erforschung der Wahrheit ihr Leben widmen, verfolgen sie mit denselben Anklagen, die das Volk gegen sie erhebt und sind ebenso roh und unurban. (257, c). [7] Speculation heisst bei ihnen Adoleschie, Meteorologie. (270, a). [8] Sie besuchten wohl selbst einen Sokrates (255, a), aber nicht mit dem Trieb und Bewusstsein, gründlich die Philosophie studiren zu wollen (261, a), [9] sondern nur ihres staatsmännischen Zwecks willen. Nachher verleumden sie denselben und suchen ihre Freunde und Verwandten, die mit Begeisterung der Philosophie sich widmen, vom Umgang mit

[1]) Mem. III, 5, 21—24; IV, 2, 11; III, 3, 9, 10.

[2]) Mem. IV, 2, 29; 4, 17.

[3]) Mem. IV, 3, 1.

[4]) Mem. I, 7, 5 u. 1: Der *ἀπατεών* braucht *ἀκολούθους, ἐπαινέτας πολλούς*. Apol. 32, c, d.

[5]) Frösche, 1083: *ἡ πόλις ἡμῶν ὑπογραμματέων ἀνεμεστώθη*.

[6]) Apol. 29, c, 23, e, 17, a: Anytos *ὑπὲρ τῶν πολιτικῶν* nennt Sokrates *δεινὸν λέγειν*.

[7]) Mem. I, 2, 35—38, Kritias und Charikles. Krische sagt von dem schimpfenden *πολιτικός*, Seite 91· „zu den berühmten Männern „kann Platon ihn nicht gerechnet haben, da er ihm das Ansehn des „Lykurg, Solon, Darius entgegensetzt." Diese Auffassung ist schief. Es muss einer der hervorragenden, hochmüthigen Staatsmänner gewesen sein, die nach dem Ruhm eines Solon trachteten, schon wirkliche Solone zu sein wähnten.

[8]) Frösche, 1069: *λαλία, στωμυλία*. Apol. 19, b, c.

[9]) Mem. I, 2, 46—48; 39; 14, 15: Kritias, Alcibiades: *ἵνα δημηγορικοὶ γένοιντο*.

dem Philosophen abzubringen. (255, a, b).[1]) Dies ist das engherzige Geschlecht von Staatsmännern, welches seit Perikles Tagen in Athen gewachsen ist. (270, a).[2]) Dennoch gedenken sie mit ihren Hetärien Staatsverbesserer und Gesetzgeber zu werden, wie Lykurg zuerst oder wie Solon und Darius es waren. (257, c).[3])

Die dritte Classe Athenischer Bürger bilden jene, die schriftstellerisch und wissenschaftlich thätig sind. Sie umfasst die verschiedensten Richtungen. So verschieden die nach Athen gekommenen Lehrer und Bücher, so verschieden sind die Richtungen.

Die Dichtung zählt noch zwei würdige Vertreter, den Sophokles und Euripides. Beide leben noch und sind als Meister in ihrem Fach geehrt. (268, c, d).[4]) In Sophokles hat man noch dazu ein lebendiges Muster milder Urbanität vor Augen. (269, a; 268, e).[5]) Es giebt aber neben ihnen Nachahmer, die nur schöne Worte, keine Tragödie liefern, nur *τὰ πρὸ τραγῳδίας*, aber nicht *τὰ τραγικά* gelernt haben. Sie gehen ohne Beruf ans Dichten und ihre profane Dichtung ohne Weihe ist bald spurlos verschwunden. (269, a; 245, a).[6]) Manche zarte, unnahbare Seele lernt bei den Rhetoren Sätze machen und fabricirt eine Ode oder eine andere Dichtung, ein kurzlebiges Treibhausgewächs. (245, a; 268, c; 276, b).[7]) In welchem Umfang diese Nachahmung stattfand, davon giebt uns Platon selbst eine Anschauung. Wir sprachen schon von seiner Nachahmung des Aesop, der Sappho, des Pindar. In der ersten Rede spricht Sokrates (237, c – 238, c) mit dem Schwung eines Dithyrambos, wie der Rhetor Gorgias, und weiterhin schliesst er (241, b, c, d) im erhabenen Ton eines Epikers. Die Nachahmung in der zweiten Rede wird hier übergangen. Die Gedichte, die Oden und andere Dichtungen sind überhaupt des Volkes Bildungsmittel und die bedeutendsten Sentenzen werden im Gedächt-

---

[1]) Mem. I, 2, 31 ff.: Kritias, *διαβάλλων πρὸς τοὺς πολλούς*, verbietet ihm, *λόγων τέχνην διδάσκειν*, den Umgang mit der Jugend u. s. w.

[2]) Mem. II, 6, 13: Perikles, Themistokles.

[3]) Mem. I, 2, 31, 32. Cfr. III, 6, 1, 2, 3. IV, 4, 15.

[4]) Mem. I, 4, 3: Aristodemos: *ἐπὶ τραγῳδίᾳ Σοφοκλέα τεθαύμακα.*

[5]) Frösche, 82: *εὔκολος*. Cfr. 76, 788, 789.

[6]) Frösche, 89: *μειρακύλλια τραγῳδίας ποιοῦντα πλεῖν ἢ μύρια Ἐυριπίδου λαλίστερα.*

[7]) Frösche, 92—95: *ἐφυφυλλίδες, στωμύλματα κ,τ,α. χελιδόνων μουσεῖα, λωβηταὶ τέχνης.*

niss aufbewahrt und passend oder unpassend citirt, (245, a),[1]) wie auch der Phädros deutlich bezeugt.

Aber die Dichtung ist nicht das charakteristische Werk dieser Zeit. Sie selbst steht ja unter dem Einfluss einer rhetorischen Technik und die Rhetorik giebt der Zeit ihr Gepräge. Es cursiren eine Menge rhetorischer Schriften, aus denen man eine *λόγων τέχνη* erlernt, und ihre Verfasser halten sich als Lehrer zu Athen auf oder waren vor nicht allzu langer Zeit hier anwesend. Protagoras hatte neben andern auch eine Schrift über Orthoepie geschrieben und bekannt gemacht. Doch ist gegenwärtig alles Protagoreische verschwunden und der Redeliebhaber Phädros hat von den Schriften jenes Sophisten keine gesehn oder affectirt gänzlich den Unwissenden. Die Verfolgung des Sophisten und Verbrennung seiner Schriften scheint noch in frischem Andenken zu sein. (267, c).[2]). Prodikos scheint noch in Athen zu sein. Eine *τέχνη λόγων* hat er nicht verfasst, aber behauptet, die wahre Kunst erfunden zu haben und zu lehren, die Kunst, *τὰ μέτρια* zu sagen. Er ist hochmüthig und eitel, scheint aber doch in persönlichem Verkehr mit Sokrates zu stehen. (267, b).[3]) Hippias von Elis scheint ebenfalls als Gast, vielleicht desselben Bürgers, zu Athen sich aufzuhalten[4]) und in Bezug auf die *λόγων τέχνη* dieselbe Stellung einzunehmen, wie Prodikos, ja von diesem in seinen Aussagen abhängig zu sein. (a. a. O.).[5]) Vom Polos und Licymnius giebt es rhetorische Fundgruben, *μουσεῖα λόγων*. Ebenso haben Tisias und Gorgias ihre rhetorischen Entdeckungen in Büchern beschrieben und auch gegenwärtig treten sie mit epideiktischen Probereden auf. (267, a, b, c).[6]) Ob dies in Athen geschieht, lässt sich in Bezug auf Gorgias nicht ausmachen; Tisias scheint wegen der lebhafteren Polemik (273, 260, a, d) persönlich in Athen thätig zu sein. Doch kann auch seine geschriebene *τέχνη*, seine Verbindung mit Lysias, sein Hauptgrundsatz die Veranlassung dazu gegeben haben. Gegenwärtig aber ist jedenfalls der auf den Process

---

[1]) Frösche, 97—103; 311, 312, 659—661.

[2]) Diogen. L., IX, 52, Tod 410? Protag., 317, c ff.; 310, b ff.

[3]) Mem. II, 1, 21, 34: *πλείστοις ἐπιδείκνυται (τὸ περὶ τοῦ Ἡρακλέους σύγγραμμα)*. Menon, 96, d.

[4]) Prot. 311: *παρὰ Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου;* 315. Frösche, 428: *Καλλίαν τὸν Ἱπποβίνου!* Apol. 19, e, 20, a.

[5]) Prot., 337—338, b; Mem. IV, 4, 5 ff.

[6]) Apol. 19, e. Aber zur Zeit der Anklage des Sokrates nicht in Athen.

gerichtete, praktische Rhetor Theodor von Byzanz. Er hat eine *τέχνη* geschrieben und ist Lehrer der gerichtlichen Rede. Er heisst der *χρηστός*. (266, e, ff.). Auch Euenos der Parier hat geschrieben und ist gegenwärtig Lehrer in Athen. [1]) Seine Schüler erzählen, dass er sie Musterstücke, die metrisch abgefasst sind, auswendig lernen lasse. (267, a). [2]) Endlich hat auch Thrasymachos eine schriftliche *τέχνη* abgefasst und ist in Athen thätig gewesen als Lehrer der Beredtsamkeit. (267, c, d). Er ist auch noch rhetorischer Lehrer (271, a) und wahrscheinlich in Athen, wie die Zusammenstellung mit Lysias vermuthen lässt. (269, d). Zu diesen Rhetoren kommt noch des Tisias Schüler Lysias. Er schreibt Reden in der Form einer gerichtlichen Rede. Das Thema lautet: Soll der Knabe den Freund dem Liebhaber vorziehn. In sophistischer Weise heisst es aber: Man muss dem Nichtliebhaber eher zu Gefallen sein als dem Liebhaber. [3]) Die ausgearbeitete Rede wird vom Verfasser vor seinen Schülern declamatorisch vorgetragen. Diese merken sich die wichtigsten Puncte, lernen die Rede auswendig und nehmen sie selbst mit sich. Lysias hat als Lehrer schon einigen Ruf, begeisterte Schüler und ist als Redeschreiber bekannt, [4]) als Sophist vom Volk und von Politikern unfreundlich behandelt. Er ist in dem Alter, dass er von diesen sich von seiner Thätigkeit nicht abbringen lässt, wo man aber in diesem Zeitalter doch von ihm ein Hinwenden zur Philosophie erwarten kann, zu der sein Bruder Polemarch mit Entschiedenheit sich bekehrt hat. (227, 228, 257, b). Endlich hat eben der noch junge Isokrates den Anfang gemacht, Reden zu schreiben und dies in einer Weise, dass er von Phädros mit Lysias verglichen werden kann. (278, e, 279).

Das Publicum derer, die bei jenen Sophisten die Rede-

---

[1]) Apol. 20, a, b; noch beim Kallias. Phädon, 60, d.

[2]) Mem. III, 1. Ein ähnliches Verhältniss; Mem. IV, 4, 7—9.

[3]) Mem. III, 3, 10, ist der Satz: *πολὺ ῥᾷον ἢ εἴ σοι δέοι διδάσκειν ὡς τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν ἀμείνω καὶ λυσιτελέστερα* eine Satire auf diese Kunst.

[4]) Aber noch nicht als Schreiber gerichtlicher Reden für andere, wie Krische S. 92 meint. Bei *λογογράφος*, 257, c, wird nur an die epideiktische Schriftstellerthätigkeit gedacht, ans Abfassen und Hinterlassen von Schriften, an einen Wetteifer mit solchen Arbeiten (*ἀντιπαρατεῖναι*). Ein solcher ist auch ein *σοφιστής* (257, d). Selbst Platon denkt, 276, d, wo er Wesen und Motive seines Schreibens angiebt, an den Vorwurf, den ihm ein Kritias oder ein Aristophanes machen könnte.

kunst erlernen wollen, ist gross. Selbst junge tragische Dichter sind ihre Schüler. (268, c).[1]) Die eigentlichen Sophisten sind von Lysias und Isokrates zu unterscheiden, wenngleich Lysias mit ihnen vom Volk zusammen genannt wird. Die Sophisten machen darauf Ansprüche, weise, *σοφοί* zu sein, und versprechen, auch andere zu solchen zu machen. Dafür verlangen sie einen königlichen Tribut. Ueberhaupt betragen sie sich nicht wie Freie, sondern wie Könige, behandeln die Jugend übermüthig, und sind gegen einander eifersüchtig, gegen Gegner bäuerisch roh. (266, c, 267, b, 268, e).[2]) Ihre Art zu unterrichten ist von des Lysias Art nicht verschieden. Sie halten eine lange Rede, nach deren Beendigung sie sich nicht darum kümmern, ob der Zuhörer etwas gelernt hat. (241, e).[3]) Sie sind im Grunde ja weder *σοφοί*, noch *διαλεκτικοί*. (266, c).[4]) Ihre Zuhörer lernen jene Rede auswendig. Dieselbe ist auch wohl in Versen abgefasst, um sie besser zu behalten. (267, a).[5]) Eigentlich begreifen lernt der Schüler nicht, noch wird er zum Denken angeregt; denn die Rede wird nicht begrifflich erörtert, sondern wird sklavisch ins Gedächtniss aufgenommen und wörtlich wieder vorgebracht, wie auch der Sophist nichts anderes giebt, als sein sorgfältig ausgearbeitetes, aber unverstandenes Machwerk. (278, c, d; 277, d; 228; 275, a).[6]) Vom frühen Morgen wird die Jugend im Hause mit diesem Auswendiglernen beschäftigt[7]) und auf dem Spaziergang wird die rhetorische Schrift, wo möglich, mitgenommen. Die rhetorische Neigung ist bei der Jugend überwiegend. Selbst junge Athener, die weder Sophisten selbst werden wollen,[8]) noch auf staatsmännische Thätigkeit sich vorbereiten, werden vom Redeenthusiasmos ergriffen; selbst frühere Jünger der Philosophie und Verehrer der Dialektik (258, e)[9]) werden schwankend

---

[1]) Apol. 20: *πείθουσι* [die Sophisten] *τοὺς νέους - - σφίσι ξυνεῖναι χρήματα διδόντας καὶ χάριν προςειδέναι.* Protag. 310, d ff.: *ἀδικεῖ* [Prot.], *ὅτι μόνος - - σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ.*

[2]) Mem. I, 6, 10—14; ihre *τρυφή, πολυτέλεια;* sie *πόρνοι;* I, 6, 1; IV, 4, 6 ff.; I, 2, 60: Sie sind keine *δημοτικοί, φιλάνθρωποι*, sind Plagiatoren.

[3]) Protag. 320, d ff.; 335 ff.

[4]) Apol. 21, c—22, a; 23, a.

[5]) Mem. IV. 2. 10: Wie die *ἠλίθιοι ῥαψῳδοί.*

[6]) Apol. 22, b: Wie die Dichter. Mem. II, 1, 21 ff.: Prodikos.

[7]) Mem. IV, 2, 1, 9—10; Frösche: 943; 1114; Mem. III, 6, 9.

[8]) Protag. 312. a; 315, a: *σοφιστὴς ἐσόμενος μανθάνει, ἐπὶ τέχνῃ.*

[9]) Prot. 315, c; 310, d, e: Hippokrates, Phädros.



und wenden der Redekunst einen Theil ihrer Neigung zu. (257, b).[1]) Es ist eine vorzugsweise rhetorische Epoche.[2])

Daneben werden wohl auch andere Richtungen verfolgt, die zum Theil mit dem Streben eines Gorgias, Tisias oder Hippias zusammenhängen.[3]) Eine neueste Richtung ist das Studium der Medicin. Es giebt eine Menge medicinischer Bücher zu Athen.[4]) Sie enthalten ἰατρικά und wahrscheinlich fehlte nicht des Empedokles Werk, der eben nach Diogenes von Laerte (VIII, 77) ἰατρικά geschrieben hatte. Dieser war der Lehrer des Gorgias und seines Bruders, des Arztes Herodikos gewesen, war Arzt, Physiker, Meteorologe, Rhetor und Dichter gewesen. Es ist freilich Stesichoros von Himera, dem die zweite Sokratische Rede zugeschrieben wird (244, a), wie dem Phädros die erste, es ist aber Empedokles Gedicht, welches Platon vor Augen hat. (251, a). Jene Bücher enthielten Angaben über die Wirkungen verschiedener Mittel. Die jungen Athener lernten diese Angaben auswendig und glaubten sich im Besitz der medicinischen Wissenschaft, wie andere aus dem Buche des Polos die wahre Redekunst lernen zu können glaubten. (278, c, b).[5]) Es giebt aber auch praktische Aerzte, die in jüngster Zeit mit einer ganz modernen Kunst sich Ansehn verschafft haben, mit der medicinischen Gymnastik. Ihr Erfinder ist der kränkliche Arzt Herodikos von Selymbria. (227, d).[6]) Akumenos ist sein Schüler und steht in grossem Ansehn bei der Jugend, die es gerne befolgt, wenn Akumenos einen Spaziergang im Freien statt des Aufenthalts in den Gymnasien empfiehlt. (227, a),[7]) Wenn die unkriegerische Jugend die Körper-

---

[1]) Mem. I, 6, 1—3, 11—13; IV, 4, 6—9: Verführungskunst der Sophisten. Protag. 315, a, b.

[2]) Darum hat Krische Recht, wenn er sagt S. 132: „Die Rhetorik „soll dem Platon nicht blos ein Beispiel abgeben, an welchem er das „Kunstlose der Bestrebungen [überhaupt, wenn ohne *Wahrheit*] habe „nachweisen wollen; vielmehr ist die Beziehung bestimmter und eben „im Verhältniss zu seiner Zeit aufzufassen,“ und hiermit in Verbindung zugleich mit Schleiermacher in der Aeusserung über Isokrates „die Erwartung einer wahren, Sokratisch-Athenischen Redekunst ausgesprochen“ findet. Nur ist die Polemik gegen die Hauptrichtung der Zeit durch die Polemik gegen *alle* von der Rhetorik influirten Einzelrichtungen, z. B. jene der modernen Dichterlinge getragen.

[3]) Mem. IV, 4, 7; Protag. 315, c: der Vielwisser Hippias belehrt den Arzt Eryximachos *περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων.*

[4]) Mem. IV, 2, 10: *πολλὰ γὰρ καὶ ἰατρῶν ἐστὶ συγγράμματα.*

[5]) Mem. IV, 2, 5.

[6]) Mem. IV, 7, 9.

[7]) Mem. III, 12: Sokrates ein Gegner.

übung in den Gymnasien scheut, so weiss die moderne Medicin ihr zu Hülfe zu kommen. Sie regelt die Lebensweise der leselustigen, büchersüchtigen Jugend, wie die Sophisten ihre Weise zu reden.[1] Ein junger Arzt derselben Richtung ist des Akumenos Sohn, Eryximachos, so alt, wie Phädros. (268, a). Endlich ist eben der Arzt Hippokrates bekannt geworden, der das Studium der Medicin von einem grossen, wissenschaftlichen Standpunct aus zu behandeln verspricht. (270, c, b).[2] Die Kenntniss des Körpers ist ihm nur möglich im Zusammenhang mit der Kenntniss der ganzen Natur.

Die Jugend Athens, welche so belesen ist, dünkt sich äusserst weise. (275, b).[3] Ihre Weisheit besteht aber oft nur darin, dass sie wissen, wer dies und jenes gesagt hat, wo es geschrieben steht, und darnach fragen sie auch, statt das Gesagte dem Inhalte nach zu prüfen. (275, c).[4] Eine Seite dieser Weisheit ist die eigenthümliche *σοφία*, die sie darin zeigen, alte Sagen aus den Zeiten, wo der Hellenischen Phantasie alles voll Leben und voll von Wundern war, rationalistisch zu erklären, den Raub der Oreithyia zu einem physischen Ereigniss zu machen. (229, b, c).[5] Dieses Geschlecht, welches zunächst fragt, wo etwas geschrieben steht, ist ein anderes, als jenes, welches nur darnach fragte, ob etwas *wahr* sei, und dabei glaubte, durch Baum und Fels rede zu ihnen eine *wahrsagende* Stimme. (275, b).[6] Die moderne Jugend ist darum auch weder über Localmythen (229, c), noch allgemeine Mythen orientirt. (259, b).[7]

---

[1]) Frösche, 1088: *ὑπ' ἀγυμνασίας οὐδεὶς οἷός τε λαμπάδα φέρειν;* 1091: *βραδὺς ἄνθρωπός τις ἔθει κύψας, λευκός, πίων, ὑπολειπόμενος καὶ δεινὰ ποιῶν.* 1070: *λαλιὰ ἐξεκένωσεν τάς τε παλαίστρας κ.τ.α.* 1114: *βιβλίον ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιά.* 1109. 1409: *συλλαβὼν τὰ βιβλία.* 943: *ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν.* 52—52: *ἐπὶ τῆς νεὼς ἀναγιγνώσκοντί μοι.* Apol. 22, b; 26, d. Mem. III, 5, 15 ff.: Eine Schilderung der Athener, jedenfalls aus der letzten Zeit des Peloponnesischen Krieges.

[2]) Prot. 311, a, b: *παρὰ - - Ἱπποκράτη, τὸν Κῷον, τὸν τῶν Ἀσκληπιαδῶν* etc.

[3]) Mem. IV, 2, 1, 8—10: *μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ.*

[4]) Apol. 26, d, e: *Σωκράτους καταγελᾶν, ἐὰν ἑαυτοῦ εἶναι προσποιῆται.*

[5]) Protag. 318, e, 315, c, 337, d—338, b: Erscheint Hippias als ein Empedokleer und neuester Lehrer in dieser Richtung neben Anaxagoras Schriften.

[6]) Mem. I, 4: Der Gottesverächter Aristodemos; IV, 3. I, 1, 9; *δαιμονᾶν ἔφη.* [Sokrates von solchen].

[7]) Frösche, 1490: *Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν ἀποβαλόντα μουσικήν;* 1144—1147: Euripides.

Ihre rationalistisch-physische Erklärung der Sagen und Mythen scheint in dieser Weise neu, fast eine Richtung des gegenwärtigen Augenblicks zu sein. (229, c). Die ganze Jugend scheint sich dieser Weisheit zu befleissigen. (275, b, 229,c).[1]) Es ist in den Augen der Vernünftigen eine bäuerische *σοφία* (229, e)[2]) und eigentlich sind jene Rationalisten unglücklich, keine *σοφοί*, sondern nur *δεινοί*, denen eine wirklich vernunftgemässe *ἀπόδειξις* unverständlich und unglaublich ist, wie ihnen alle höhere Begeisterung fehlt. (245, c, b).[3])

Unter den Reden, die zu Athen bekannt sind, befinden sich namentlich viele vom Thebaner Simmias abgefasste. Dieser war des Philolaos Schüler, kam später nach Athen, um Sokrates zu hören, und blieb sein treuer Zuhörer bis an seinen Tod. Hier wird er nur als Verfertiger von *λόγοι* gekannt (242, b), zu denen vielleicht die 23 von Diogenes erwähnten (II, 124) gehörten.[4]) Ferner ist das Werk des Eleaten Zenon mit seinen Antilogien allgemein bekannt, aber nicht verstanden. (261, b, d).[5])

Die wahrhafte Pflanzstätte der Wissenschaft ist die Schule des Sokrates. Er nennt seine Wissenschaft Dialektik (266, b, c),[6]) erotische *τέχνη*, (257, a),[7]) seine Schüler nennen ihn und sich die Gefährten des Zeus (250, b), die wahren Philosophen. (252, e ff.).[8]) Die Richtung und Stellung dieser Schule nach allen Seiten ist hinreichend bezeichnet. Die Menge ist in ihren Augen ohne Frage eine urtheilslose, die ohne Wissen nach der Meinung und ohne Gewissen nach dem Interesse entscheidet. (260, c, a; 258, b).[9]) Sie selbst ist entschlossen, der Wahrheit und nicht der Menge zu dienen (274, a) und will von der Furcht vor der Menge nichts wissen, wie sie selbst sich nicht fürchtet. (257, c, d).[10]) Die Menge bleibt ihr immer ein Gegenstand für rhetorische

---

[1]) Apol. 26, d: *οἱ νέοι.*
[2]) Apol. 26, e: *οὕτως ἄτοπα;* Mem. IV, 7, 7.
[3]) Mem. I, 1, 9: Diese Ungläubigen *δαιμονᾶν.* Mem. I, 4, 2, 8, 9, 15.
[4]) Mem. I, 2, 48; III, 11, 17.
[5]) Frösche, 1443—1451: *ὦ Παλάμηδες, ὦ σοφωτάτη φύσις.* Euripides - Zenon! Mem. IV, 2, 33.
[6]) Mem. IV, 6; Apol. 23, a: *ἐξέτασις* etc.
[7]) Mem. III, 11, 16, 17.
[8]) Apol. 20, d: *σοφία ἀνθρωπίνη.* Apol. 22, d: Wissen von *τὰ μέγιστα;* 30, a: *τὰ πλείστου ἄξια;* 29, d: *φιλοσοφεῖν.*
[9]) Apol. 31, e, 32, a; 37, e, 38, a; Mem. III, 7, 5—9; IV, 4, 4; I, 1, 18.
[10]) Mem. I, 3, 4.

Ueberredung, rednerische Psychagogie. (271, d ff.).[1] Den Staatsmännern wird nachgewiesen, dass, wenn sie den Ruf eines Sophisten scheuen und die Schriftstellerei verachten, ihr eignes Thun damit nicht übereinstimmt, dass sie in ihrer Thorheit nicht wissen, was sie tadeln. (257, e ff.).[2] Es wird von ihnen verlangt, dass sie die Dialektik gründlich studieren, dass sie Wissenschaft besitzen. (258, d; 271, d ff.)[3] Den Sophisten wirft Sokrates, mit der Menge einverstanden, vor, dass sie eine Kunst lehrten, die Bürger zu betrügen, es ihnen um Wahrheit nicht zu thun wäre;[4] er zeigt ihnen aber auch, wie sie ihr böses Ziel gar nicht ohne Dialektik erreichen könnten, wie ihre Kunst blos auf leeres Wortemachen ohne Urtheil, wie ohne Wissen ausliefe. (262, a—c; 265, e ff.).[5] Die wahre Redekunst könne nur erreicht werden, wo mit der Anlage und Uebung ein ernstes Studium der Philosophie verbunden werde. (270, a; 271, d).[6] Dieselbe Stellung nimmt diese Schule ein gegenüber dem Lysias, dem unwissenschaftlichen, medicinischen Studium. Bücher und geschriebene Reden werden auch von dieser Schule gesucht und gelesen, aber zur Belehrung eingehend geprüft (227, c ff.; 263, c ff.; 275, a).[7] Dagegen wird eifrig gekämpft gegen die todte Buchgelehrsamkeit (275, b, c),[8] das Auswendiglernen (267, a; 228, a ff.), gegen Abhängigkeit von einer Autorität, selbst der eines Hippokrates (270, c; 266, c; 234, d, ff.), gegen jede Art von Unfreiheit.[9] Grundsatz ist ihnen die Wahrheit, dass nicht jeder alles kann, weswegen er vor allem prüfen müsse, wozu er von Natur Anlage habe. (245, a; 269, d).[10] Gegen die rationalistische Mythenerklärung wird polemisirt, weil sie durchaus nichtig und ohne Gewinn ist. (229, c—e). Dagegen erlaubt man sich in dieser Schule sinnreiche, fruchtbare Deutungen. (230, a; 259, a ff.).[11] Orthodox ist nicht die Lehre dieser antidogmatischen Schule. Dass die Vor-

---

[1]) Mem. III, 3, 10, 11; III, 5; I, 2, 10.
[2]) Apol. 21, c, d, e; Mem. I, 2, 32.
[3]) Mem. IV, 6, 1; III, 5, 21—28.
[4]) Frösche, 1085, 1086; Mem. IV, 4, 6, 7.
[5]) Frösche, 1442—1451.
[6]) Mem. I, 6, 13: εὐφυής; III, 9, 1; IV, 2, 24—29.
[7]) Mem. I, 6, 14; Apol. 22, b.
[8]) Mem. IV, 2, 8—11.
[9]) Prot. 314, e, 315.
[10]) Mem. IV, 2, 24 ff.
[11]) Mem. I, 3, 7.

stellungen von ewigen Göttern, die einen Leib, wie den irdisch-menschlichen hätten, eine dichterische Erfindung ist, verhehlt man sich nicht. (246, d).[1]) Man erlaubt sich um so leichter eine ähnliche dichterische Freiheit. Die Schönheit (254, b), die Gerechtigkeit, Besonnenheit, Wissenschaft, selbst der Neid werden als göttliche Personen einer seienden Welt vorgeführt (247, d, a),[2]) wie der sicilische Phantast Empedokles seiner Liebe, seinem Zank, seinen vier starren Elementen die Namen der Hellenischen Götter beilegte, während er doch nicht an diese Homerischen Herrscher, sondern an die beherrschten Elemente dachte. Aus Pan, dem Hermessohn (263, d) wird ein Allpan (279, b)[3]) und dieser wird im Verein mit den „diesseitigen" Göttern des Orts angefleht. Man schwört in sogenannter Sokratischer Weise bei der Platane. (236, e). Die jenseitige Welt ist ihnen eine von dieser verschiedene, nicht fassbar, sichtbar, ist die Wahrheit und das Sein. Wie sie für uns sein wird, kann man hier sich nicht vorstellen (247, c),[4]) sowenig als man der Götter Wesen hier wissen kann. (246, d).[5]) Man hat mit dem orthodoxen Hellenischen Glauben, der auf der Anschauung der sinnlich erscheinenden Natur beruhte, gebrochen und an die Stelle der *sinnlichen* Wunder treten die Wunder eines *hyperuranischen* Daseins.

Das Haupt dieser Schule weiss, dass er mit der Bürgerschaft nicht harmonirt, dass er von den Politikern angefeindet und verleumdet wird (255, a, b; 252, a),[6]) so fest er auch entschlossen ist, an der Wahrheit festzuhalten. Ausser einigen angeführten Grundrichtungen dieser Schule entdecken wir eine Menge Charakterzüge, die diese Feindschaft nach allen Seiten motiviren. Wer ist jener Sokrates, dass er mit so wenig Achtung von der Athenischen Bürgerschaft reden, ihr trotzen darf? (260, a, c; 273, e; 257, d).[7]) Wer ist er, dass er den Ersten und Mächtigsten des Staats sagen darf, sie wüssten nicht, was sie sagten? (257, e).[8]) Wie darf er wagen, alle wie ein Censor zu kritisiren? (269, b; 264, e;

[1]) Mem. IV, 3, 13, 14.
[2]) Mem. III, 10, 5; II, 1. 22 ff.
[3]) Mem. I, 4, 17, 18.
[4]) Apol. 40, e—41, d.
[5]) Mem. IV, 3, 13.
[6]) Apol. 21, e: πολλοῖς ἀπηχθόμην.
[7]) Apol. 31, c.
[8]) Mem. I, 2, 32, Apol. 21, c, d, e.

243, c). [1]) Er empfiehlt die Beschäftigung mit Meteorologie und Adoleschie. Er versteht freilich darunter das Studium der *φύσις νοῦ τε καὶ ἀνοίας*, aber er zieht die Jugend von der Beschäftigung mit den Interessen des Staats ab, wie er selbst nicht sich damit beschäftigt. (270, a). [2]) Er verachtet alle äusseren Güter, geht stets baarfuss, giebt vor, nichts zu bedürfen (279, c), [3]) scherzt über seine eigne Unthätigkeit (227, b), [4]) ist wie ein Fremder in Attika nicht orientirt (230, d), [5]) achtet auf nichts, als wie er die Jugend an sich fessele. (266, b). [6]) Er folgt einem Jüngling abseits und studirt das neueste Buch mit diesem zusammen und so eifrig, dass er ausser sich geräth (234, d), [7]) Hitze und Anstrengung nicht merkt und nicht achtet (242, a; 227, d). [8]) Ist das nicht eine *ἀτοπία*? (251, e). [9]) Dabei hat er auf die Jugend einen solchen Einfluss, dass sie Eltern, Geschwister, Verwandte vergessen, auf ihre Ermahnungen nicht hören, ihre frühere Lebensweise ändern, ihr Vermögen vernachlässigen (252, a; 255, a, b), [10]) dasselbe dem Sokrates zur Verfügung stellen. (279, c). [11]) Man ahmt ihn auch nach, fängt an, unbeschuht zu gehn. (229, a). [12]) Wenn er dabei immer von seinem Eros, seinem erotischen Pathos, seiner erotischen Kunst spricht, wodurch er zur Jugend hingezogen werde (227, c; 257, a; 266, b, 278, e ff.), [13]) was meint er damit? Was ist das für ein *παῖς*, „den er stets bei sich habe?“ (243, e). [14]) Was ist seine Lehre von den Göttern, wenn er sagt, ihn warne oft ein Dämonium, sein gewohntes Zeichen, und er vernehme dann eine innere Stimme, wie ihm scheine? (242, b, c). [15])

So erkennen wir, dass alle Puncte berührt werden, die eine Verwechselung des Sokrates mit den Sophisten erklär-

---

[1]) Mem. I. 2, 29, 30; Apol. 29, 30.
[2]) Apol. 23, b.
[3]) Mem. I, 6, 2 u. 10.
[4]) Mem. IV, 11, 16; Apol. 23, b.
[5]) Kriton, 52, b.
[6]) Mem. IV, 2, 1—8, 40; Apol. 30, a.
[7]) Mem. III, 6, 9; I, 6, 14.
[8]) Mem. I, 6, 6.
[9]) Apol. 31, b, c.
[10]) Mem. I, 2, 49 ff.; Apol. 30, a, b.
[11]) Mem. I, 5, 6; Apol. 38, b.
[12]) Apol. 23, c; 33, c; Mem. IV, 2, 40.
[13]) Mem. III, 11, 16.
[14]) Apol. 22, e: *ἐμαυτῷ?*
[15]) Apol. 31, d.

lich machen und erfahren auch, dass er vom Volk bedroht, von den Staatsmännern und von andern aus persönlichen Motiven angefeindet und verleumdet wird. Diesem heranwachsenden Zorn wird im Bewusstsein der Wahrheit ein ironischer Spott, im Bewusstsein des Rechts ein trotziger Muth entgegengesetzt. Hierin liegt nun ein Argument für die frühe Entstehung unsers Dialogs. Denn es ist ohne Analogie in den andern Gesprächen, dass Platon in einem nach Sokrates Tode geschriebenen Dialog dieses Ereigniss mit seinen Ursachen nicht sollte hindeutend erwähnt haben, zumal die mit Geringschätzung angedeutete Feindschaft des Volkes und seiner Führer eine solche Erwähnung natürlich erscheinen liesse. Selbst im Theätet, der doch in dieser Beziehung zum Phädros sich verhält, wie eine rein wissenschaftliche kritische Abhandlung zu einer politisch-polemischen Zeitschrift, werden wir in der Episode (175, ff) an des Sokrates gerichtliche Verurtheilung von Einer Seite aus erinnert. Der Phädros ist, hiernach zu urtheilen, zu einer Zeit geschrieben, wo Platon wohl die Verleumdung seines Lehrers, den alten Groll gegen ihn als einen Sophisten und Meteorologen kannte, andererseits den bei Verurtheilung der zehn Feldherrn, 406, wie unter der Tyrannenherrschaft, 404, bethätigten trotzigen Muth des Sokrates vor Augen hatte, aber noch an eine Anklage des Meletos nicht dachte. Mit dieser Anklage war auch erst und nicht früher wirklich die Gefahr da, dass Sokrates ein Opfer des alten Grolls und der Laune des richtenden Volks werden könnte. Damals, als Sokrates vor Gericht sich vertheidigen sollte, erkannte er erst, was die alte Verleumdung des Aristophanes zu bedeuten habe. (Apolog. 19, b, c). Xenophon hatte keine Ahnung von *solcher* Gefahr, als er nach Asien reiste. (Mem. I, 1, 1).

Dass das von Platon entworfene Bild der Partheien und Richtungen in Athen durchaus den realen Zuständen der Periode von 411—406 entspricht, braucht kaum bemerkt zu werden. Damals wurde erst eine förmliche Schule der Rhetorik mit moderner Richtung gegründet, ward eine noch nicht gekannte Lesesucht, eine Bücherliebhaberei einheimisch, wurden epideiktische *Wettkämpfe* mit geschriebenen und vorgetragenen Reden angestellt, während die Attische Jugend schwächlich, blass, unkriegerisch, unbrauchbar und unpraktisch erschien. Dasselbe Bild bietet uns die Schilderung des Aristophanes in den Fröschen und der Bericht über den Kampf bei den Arginusen mit der Vorbereitung zu demselben und mit seinen Folgen. Allein das ist ja eine Sache, welche

Hermann und seine Nachfolger nicht bestreiten. Sie behaupten nur, Platon habe sich um 388 jene Zeit so lebhaft vergegenwärtigt und er habe das Gesetz der Wahrscheinlichkeit streng beobachtet.

Gesetz der Wahrscheinlichkeit? Der Ausdruck ist nicht recht passend. Platon dichtet hier ja nicht, noch referirt er Gehörtes, noch trägt er ein passendes Ereigniss aus einer andern Zeit in diese geschilderte hinein, sondern er berichtet, was er selbst erfahren hat in seiner Jugend und das Berichtete ist *historisch genau*. Protagoras wurde um 410 verbannt, seine in Athen verbreiteten Bücher wurden gesammelt und öffentlich verbrannt. Sokrates musste ihn selbst gekannt und seine Bücher gelesen haben. Dagegen hatte Platon sie noch nicht gesehn, durfte in jener Periode die Kenntniss derselben auch nicht verrathen. Dies ist eine historische Thatsache, die auch in jenem Gemälde des Phädros ihren Platz gefunden hat. Dieselbe historische Treue ist bei vielen vorhin hervorgehobenen Einzelheiten nicht zu verkennen.

Weiter enthält aber kein anderes Gespräch so viele Anspielungen auf Erscheinungen aus allen Gebieten des Lebens, wie der Phädros. Der Stand des Hellenischen Glaubens, das Treiben in den Gerichten und auf dem Forum, die Pläne der *modernen* Staatsmänner in Bezug auf Gesetzgebung und ihre neuen Verfassungsentwürfe, ihre Verbindung zu Hetärien, ihre Versuche, das Volk zu hintergehn, und das Scheitern derselben, eine Neigung zum Lakonismos (260, e), die Entsittlichung dieses Matrosenvolks, seine Verweichlichung und Feigheit u. s. w., alles wird geschildert. Im Protagoras berührt Platon nur Einen der im Phädros angegebenen Puncte: die Eitelkeit und den Wissensdünkel der Sophisten und ihr unfreies „**königliches**" Betragen gegen ihre Tributzahler.

Unter den geschilderten historischen Erscheinungen stehen mehrere in gar keinem Zusammenhang mit dem Hauptgedanken. So erscheint mir die Erwähnung der medicinischen Gymnastik des Herodikos im Anfang zunächst als zufällig. Man gewinnt freilich eine Beziehung, wenn man sagt: Wie die Athener nach Verlust eines Themistokles, Perikles, eines Antiphon bei den Rhetoren und in ihren geschriebenen Compendien Beredtsamkeit suchen, so befolgt man auch ängstlich pedantisch die Lebensvorschriften der modernen Aerzte. Aber diese Beziehung hat ihren Grund in der *innern Harmonie* der mannichfaltigen *Zeitrichtungen*, beruht nicht auf einer *bewussten* Verbindung im Geiste des Autors, der Vergangenes in Erinnerung bringt und, soweit sein Plan es er-

fördert, zusammenstellt. Andere Thatsachen werden beiläufig in Beispielen zur Erläuterung einer zur Hauptsache gehörigen Erörterung angeführt. In dieser Weise wird unabsichtlich erzählt, wie zur Zeit, wo Sophokles und Euripides noch lebten, junge unberufene Dichterlinge ihre rhetorischen Kunststücke zu einer Tragödie verarbeiteten, und ähnlich junge Aerzte nicht von einem Akumenos, sondern aus medicinischen Büchern ihre Kunst erlernten.

Auf die chronologische Harmonie der im Gespräch zerstreut und beiläufig erwähnten Thatsachen dürfen wir unsern Gegnern gegenüber kein zu grosses Gewicht legen. Wohl aber wird manches so erwähnt, wie man nur unmittelbar Gegenwärtiges zufällig berührt. Dahin rechne ich die Angabe über die Zahl der erschienenen λόγοι des Thebaners Simmias, über des Polemarch Bekehrung. Manche Sätze sind auch nur zu verstehen, wenn man annimmt, dass Platon aus der unmittelbaren Anschauung heraus schreibt. Die Aeusserung über Protagoras zum Beispiel ist gar nicht erklärlich, wenn der Phädros nach dem Theätet geschrieben ist. Im Theätet haben Sokrates und Theätet eine Schrift des Protagoras, im Phädros sind alle aus Athen verschwunden. Die Kürze und Dunkelheit dieser letzten Angabe ist nur verständlich, wenn man annimmt, Platon habe das Ereigniss der Verbrennung jener Schriften neulich miterlebt. Die Aeusserungen über Theodoros, den Parier Euenos, Prodikos und Hippias führten auch zu der Annahme, dass sie, als der Autor jene Aeusserungen niederschrieb, zu Athen gegenwärtig und in der angegebenen Richtung thätig gewesen seien. In diesem Zusammenhang wird die Angabe, dass der noch junge Isokrates jetzt, am Anfang der ἡλικία, den ersten Versuch im Redenschreiben mache, zu einem gewichtvollen, entscheidenden Argument.

Endlich ist doch gar nicht zu verkennen, dass die Polemik gegen *jene* Rhetoren und Sophisten eine *wirkliche* directe und bittere ist, dass Platon nicht gegen Schatten der Vergangenheit kämpft, sondern er in Wahrheit persönlich betheiligt ist. Sowohl die einzelnen Epitheta, die er dem Euenos, Theodoros, Thrasymachos, Polos und Tisias giebt, bezeugen es, als auch die Bezeichnung aller als geschenkenehmender, unfreier, orientalischer βασιλικοί. Wenn Sokrates daher an einer Stelle betet, die Gottheit möge Lysias vom Erotikenschreiben abwenden und der Philosophie zuwenden, und am Schluss eine ähnliche Aufforderung an Lysias selbst richtet, so kann man nicht zweifeln, dass Platon eine Be-

kehrung des Lysias noch hoffte und wünschte, als er schrieb. In der zweiten Sokratischen Rede wird geschildert, wie die Liebe zur Wissenschaft den jungen Dialektiker zum alten Dialektiker hintreibe, kein Hinderniss, keine Verleumdung ihn zurückhalten könne, er alle anderen Freunde und seine Verwandten gegen den Geistesverwandten gering achte. Es ist dies ein Bekenntniss des Platon selbst, den unter andern sein Verwandter Kritias vom Umgang mit Sokrates abhalten wollte. Als einer der Tyrannen, zu denen auch Platons Oheim Charmides gehörte, verbot er später mit Charikles dem Sokrates, mit jungen Leuten *(νέοι)* unter dreissig Jahr dialektisch sich zu unterhalten.

Alle diese Argumente scheinen mir zu beweisen, dass man nicht annehmen darf, Platon habe den Phädros um 388 geschrieben, sich aber die zwanzig Jahr verflossene Periode im Gedächtniss vergegenwärtigt. Ich glaube aber dieses Resultat durch eine eingehende Analyse der im Phädros geschilderten Charaktere noch einleuchtender machen zu können.

V. Abschnitt.

Historische Treue in der Darstellung der Charaktere des Dialogs und die epische Ausführlichkeit und Breite derselben.

In andern Dialogen wird von den Charakterzügen des Sokrates vorzugsweise Einer festgehalten und mit Consequenz durchgeführt. Im Theätet ist es der mäeutische Lehrer, den Platon vor Augen hat und der bei dem Plan des Dialogs nur in Betracht kommt. Dieser Mäeutiker ist der Gegensatz der Sophisten, giebt das eitle Ich des sittlichen und logischen Egoismus, welches etwas zu sein, zu wissen, zu lehren sich *einbildet,* auf, verlangt und bewirkt, dass der Schüler selbst denke und finde; ihm ist Wissen *Selbstentwickelung* des *reinen* Denkens, Wissenschaft ein *Gefundenes* des *rein denkenden* Ichs, das dem Begriffe gemäss, ohne Widerspruch ist, nicht ein Gemachtes, eine willkürliche Satzung des eiteln Ichs. Schon die Sokratische Weissagung in Betreff des Theätet, die in der Einleitung erwähnt wird, bezweckt nichts weiter, als diesen Mäeutiker als einen *objectiven* Beobachter, einen folgerichtigen Denker und wahren Menschenkenner zu schildern. Die nothwendige Beziehung *dieser* Züge zu den *andern* des Mäeutikers ist leicht zu demonstriren. Es ist auch leicht zu erkennen, dass von Platon die Beziehung erkannt ist, das Factum mit Berechnung und Absicht erwähnt wird. Platon

leiht dem Sokrates keinen Zug, der ihm nicht in Wirklichkeit eigen war, noch lässt er ihn als Weissager über Theätet etwas aussagen, was er nicht über diesen oder einen andern ausgesagt hatte. Platon ist insofern historisch treu. Aber dadurch, dass der Plan ein *beschränkter* ist, der Charakter durchgängig mit Rücksicht auf *diesen* aufgefasst und geschildert wird, bekommt die Darstellung bei Platon einen idealen Anstrich und ist ideal. Der Charakter erscheint einseitig typisch aufgefasst, wie im antiken Drama eine Antigone als strenge Vollzieherin des göttlichen Gebots in Bezug auf den todten Bruder erscheint. Ganz anders verhält es sich mit dem Charakter des Sokrates im Phädros. Ich werde zunächst die Schilderung von Stallbaum, Susemihl und Steinhart im Auszug mittheilen.

Stallbaum äussert sich (Einl. S. 91 ff.) in folgender Weise: „Beide Charaktere sind in Uebereinstimmung mit den Ver„hältnissen des Dialogs ausgeführt. Phädros ist ein homo „amatorius, *σοφὸς τὰ ἐρωτικά* nach 227, a, nicht eben ein „Freund der niedrigen Liebe, wie Wunder im Philologos VI, „692 meint, sondern jener, die er im Symposium, 178, preist, „welche in den Seelen der Liebenden Schamgefühl, eifer„süchtiges Streben nach Tüchtigkeit und Weisheit entzündet. „Phädros ist schwach (?), zart, weichlich, sentimental, lebt „recht pedantisch nach den Vorschriften der Aerzte, ist „Freund von Naturschönheiten (?), leicht erregt und enthusias„mirt. Er ist nicht jung (?), wird aber wegen seiner Weich„lichkeit als bedeutend jünger, als Sokrates dargestellt. Er „ist ferner ein besonderer Freund der rhetorischen Kunst, „der Philosophie entfremdet, durchschaut nicht die List und „die Spitzfindigkeiten des Lysias, kennt die höhere Liebe „nicht und kann sie nicht begreifen (?). Er kennt die rhe„torische Technik, hat die Schriften der Sophisten studirt, „hat eine grosse Freude an declamatorischen Reden, lernt „die epideiktischen Uebungsstücke des Lysias auswendig, „glaubt am Lysias Geistesschärfe und Tiefe bewundern zu „müssen. Er ist ein treuer Schüler (?) der Sophisten und „Rhetoren, ihm fehlt aber die Fähigkeit, scharf zu urtheilen, „und die philosophische Denkweise. Er spielt im Dialog die „zweite Rolle als Vertreter (?) der unphilosophischen Liebe „und Rhetorik, die ja einen Theil des Arguments bilden.

„Sokrates ist Vertreter der philosophischen Liebe und der „Dialektik. Er ist auch ein amatorius, aber seine Liebe ist „eine göttliche und bezieht sich auf Erkenntniss der gött„lichen Dinge. Er ist fromm, tadelt die thörichten, sophistischen

„Erklärungen religiöser Mythen, zeigt religiöse Pietät. Seine „Reden sind ihm Resultate einer göttlichen Eingebung mit „dem Unterschied, dass die erste über die gemeine Liebe, „die sich auf die Meinung bezieht (?), dem Einfluss der „Nymphen zugeschrieben, die zweite über die sittlich-philo-„sophische Liebe auf sein Dämonium zurückgeführt wird (?). „Sokrates ist witzig, urban bei seinem Necken, ist begierig, „dialektische Erörterungen anzustellen, verschmäht nicht ein-„mal rhetorische Declamationen. Nicht Betrachtung der Natur „und ihrer Reize, sondern Erkenntniss des Menschen, Selbst-„erkenntniss ist sein Studium. Darum geht er selten aus der „Stadt, er bleibt, wie er als Dialektiker muss, unter Menschen. „Er kennt die Theorie der Dialektik und zeigt, dass er im „Besitz dieser Kunst ist. Die Kunst des Definirens durch „Theilen und Zusammenfassen ist sein besonderes Fach. Er „ist endlich ein gewaltiger Redner (?) und besitzt Erhaben-„heit der Ideen, vermöge der organischen Gliederung und „der nothwendigen Folge der Gedanken grosse Klarheit und „einen hinreissenden Schwung der Begeisterung. Er ist Ver-„treter des wahren Dialektikers, des philosophischen Ama-„torius und des wahren Redners (?). Primitive Charakter-„züge des Sokrates sind beobachtet, im Ganzen aber ist der „Charakter, wie ebenfalls der des Phädros, dem Inhalt des „Dialogs gemäss aufgefasst und gezeichnet.“

Stallbaums falsche Auffassung, wornach Lysias als Schlemmer, Päderast geschildert sein soll, „der er ohne Kenntniss „von einer edleren Liebe unter dem Schein der Enthaltsam-„keit schlau seiner Sinnlichkeit zu fröhnen suche,“ habe ich vorhin zurückgewiesen. Auch in der eben referirten Charakteristik ist manches fraglich. Die Kenntniss *einer* höheren Liebe wird dem Phädros nirgends abgesprochen. Sokrates sagt nur, ihre Reden lauteten, als ob sie keine höheren Ideen kennten, als das Matrosenvolk. An einer andern Stelle äussert Phädros, er verachte jedes sinnliche Vergnügen, nur die Beschäftigung mit λόγοι sei ihm eine wahre Freude. Ueberhaupt begreift er den Ideengang des Sokrates und folgt ihm. Gar nicht ist von Stallbaum bemerkt worden, dass Phädros auch ein Freund der Dialektik, aber in diesem Moment nur ein halber ist, weil eine allerneueste Richtung den enthusiastischen, aber unselbständigen Kopf beschäftigt. Auch ist mancher Zug übersehn, der ihm wahrscheinlich oder vielleicht nicht persönlich zukommt, sondern auf ihn als Vertreter der modernen Attischen Jugend übertragen wird. Wenn Phädros (259, b) nach dem Cikadenmythos sich erkundigt

und dann hinzufügt: *ἀνήκοος γάρ, ὡς ἔοικε, τυγχάνω ὤν*, so scheint Platon selbst für solche Uebertragung dieser bestimmten Unkunde im Voraus um Entschuldigung zu bitten. Aehnlich verhält es sich mit der Charakteristik des Sokrates. Unrichtig ist die Bemerkung, dass Sokrates die zweite Rede seinem Dämonium zu verdanken vorgebe. Sie heisst auch ein Werk der Nymphen und des Pan (263, d) und des Stesichoros (244, a). Bei Sokrates sind besonders viele Züge übersehn. Aber es wird schon schwer sein, nachzuweisen, dass die hervorgehobenen Charakterzüge, die doch auch Stallbaum als *primitive* erscheinen, in *beabsichtigter* Relation zum Inhalt stehen. Die beiläufige Erwähnung des Dämoniums in **seiner bestimmten** Bedeutung und Erscheinung hat mit dem Charakter eines Vertreters der Dialektik und der Liebe zur Dialektik so wenig zu thun, als die beiläufige Angabe, dass Sokrates immer baarfuss gehe.

Susemihl schildert (S. 212 ff.) die beiden Hauptcharaktere in folgender Weise: „Phädros ist verweichlicht, hält sich „von den Gymnasien, den Stätten zur Befriedigung der Hör- „und Redelust (?) fern, ist ängstlich auf seine Gesundheit „bedacht. Er ist ein weibisch verschwommener Geist und „trägt eine weichliche Sentimentalität zur Schau. Phädros „zeigt sich als unselbständigen Verehrer fremder Autorität, „ist begeistert für Reden, aber, in seiner Begeisterung un- „productiv, folgt er kritiklos Allem, was nach moderner „sophistischer Zeitbildung schmeckt, lernt Reden auswendig, „um das auswendig Gelernte zur Uebung andern vorzutragen „und verhält sich nur gegen die überlieferten Mythen seiner „Vaterstadt kritisch und ungläubig (?).

„Bei der Schilderung des Sokrates ist Platon bestrebt, „möglichst an das historisch rein gehaltene Bild anzuknüpfen. „Ganz historisch ist die Armuth des Sokrates und die Rau- „heit seiner Lebensweise. Aber dieses Aeussere ist nur (?) „Symbol des Innern, des kräftig originellen Geistes. Mit „grossartigem Sinn betrachtet und schildert er die Natur, „nicht weichlich sentimental. Dies ist übrigens kein hi- „storischer, sondern ein fremder Zug, den Platon ideali- „sirend ihm aufprägt. Es wird ja auch ausdrücklich ange- „geben, dass Sokrates gegen seine Gewohnheit die Stadt „verlässt. Gewöhnlich hält er sich in der Stadt, in den „Gymnasien auf, wo er Menschen findet und seine Hör- und „Redelust befriedigen kann, nicht weilt er gerne draussen „bei den Bäumen. Aber mit einer Rede kann man ihn bis „Megara und durch ganz Attika mit sich führen; denn er

„ist krank an der Sucht, nicht blos Unterredungen zu „halten, sondern auch Reden anzuhören. Sokrates erscheint „als ein schon bejahrter, mithin gereifter, zu einer idealern „Höhe des Geistes vorgerückter Mann. Er steht in einem „principiellen (?) Gegensatz nicht zum Phädros, sondern zum „Lysias, dessen Machwerk daher nicht referirt, sondern „wörtlich vorgelesen wird, damit Sokrates Tadel ungeschwächt „jenen allein (?) treffe. Dass Sokrates die Naturstudien für „nutzlos erklärt, ist wiederum ein rein gehaltener historischer „Zug. Aber er äussert sich auch in widersprechender Weise: „der menschliche Geist könne nicht ohne die Betrachtung „des All erkundet werden. Der Widerspruch verliert aber „das Widersprechende, wenn man erwägt, dass die Natur„betrachtung nicht lediglich eine einsame Forschung des „Denkers in sich selber (?), sondern auch in lebendiger „Wechselwirkung mit andern denkenden Geistern sein soll (?). „Die Geringschätzung der Naturbeobachtung ist beim Sokrates „mit jener hinreissenden Naturschilderung verbunden, die „Sokratik mit der ältern Naturphilosophie (?) verschmolzen, „das Historische im Gemälde wird durch fremdartigen Zu„satz idealisirt. Historisch ist auch die Anhänglichkeit, welche „Sokrates gegen die Volksreligion (?) kundgiebt, aber eine „Idealisirung, ein fremdartiger Zusatz ist es (?), wenn als „Motiv angegeben wird: es sei ja thöricht, Mythendeutungen „anzustellen, bevor man sich selbst erkannt hat. Er er„scheint als Feind der flachen naturalistischen (!) und allego„rischen (?) Mythendeutung, dialektisch-psychologische und „ethische Deutungen erlaubt er sich sonst selber. Alle an„gedeuteten Charakterzüge stehen mit der ganzen Com„position im engsten Zusammenhange, unorganische Ein„schiebsel zur blossen Charakteristik der Unterredner sind „nirgends zu entdecken(?).“

Die letzte Bemerkung würde Susemihl nicht gemacht haben, wenn er den Versuch gemacht hätte, alle Angaben über Sokrates zusammenzustellen. Wozu dient die Angabe des Phädros, dass Sokrates für gewöhnlich nicht an Redefluss leide? Diese ganz historische Angabe erinnert durchaus an den realen Sokrates, ist in der That eine Entschuldigung des Autors vor ihm und vor seinen Mitschülern, dass er demselben seine zwei Reden gegen das Gesetz der Wahrscheinlichkeit in den Mund lege, und von einer Idealisirung darf man daher nicht reden, da uns ja ausdrücklich bemerkt wird, dass die Reden mit der Gewohnheit des wirklichen Sokrates so wenig zu thun hätten, wie der Erotikos, und

dass sie ihm nur gegen seinen Charakter im Scherz vom Schriftsteller in den Mund gelegt werden. Noch weniger aber sieht man ein, wie eine solche Angabe mit der ganzen Composition d. h. mit dem Hauptgedanken und seiner Entwicklung im engsten organischen Zusammenhang stehen soll.

Ungenau heissen die Gymnasien die eigentlichen Stätten zur Befriedigung der Hör- und Redelust. Für die Sophisten und ihre Schüler waren die Häuser des Kallias, Epikrates die Stätten für ihre Zusammenkünfte, Sokrates traf dagegen seinen Anhang oft bei den Handwerkern am Markt und besonders in den Gymnasien, da nicht seine Schüler alle, wie Phädros, gymnasienscheu waren und er stets neue Jünglinge kennen lernen wollte. Unrichtig ist es, wenn Phädros Verhalten zu den überlieferten Mythen ein kritisirendes, ungläubiges genannt wird. Er weiss eben in seiner Kritiklosigkeit nicht, was er von dieser neuesten, glaubensfeindlichen Richtung der Athenischen Jugend halten soll, und wird willig von Sokrates belehrt, dass es eine begrifflose, unwissenschaftliche Bauernweisheit sei. In einem principiellen Gegensatz zum Lysias steht Sokrates nur, sofern man die Polemik gegen seine Unterrichtsweise, den Tadel des Mangels an Disposition in seinen Reden, den Wunsch, ihn für die Philosophie zu gewinnen, so bezeichnen darf. Einen wahrhaft principiellen Gegensatz bildet Tisias mit seinem antidialektischen Grundsatz: „es käme dem Redner nicht auf „die Kenntniss des Wahren, sondern auf die des Scheinbaren „an.“ Der Versuch Susemihls, den angegebenen scheinbaren Widerspruch zu lösen, ist nicht klar. Welcher Unterschied wäre wohl zwischen einer naturalistischen Erklärung der Mythen von der Oreithyia, den Centauren und dem Typhon in einsamer Musse oder im Wechselgespräch mit Schülern und andern Theilnehmenden? Die Unklarheit rührt daher, dass Naturbetrachtung und Naturschilderung nicht von der rationalistischen Naturerklärung und einer solchen physischen Mythendeutung unterschieden werden. Wie kann aber ferner jene dichterische *Naturschilderung* im Stil der Sappho, die wir schon kennen lernten, mit der ältern *Philosophie der Natur*, der Philosophie eines Empedokles, Anaxagoras, Pythagoras verwechselt werden? Uebrigens hält der historische Sokrates nach der Apologie, wie nach den Memorabilien nicht die Naturphilosophie für schlechthin nutzlos, sondern findet nur etwa eines Anaxagoras Identificirung des Sonnenfeuers mit dem irdischen Feuer thöricht und unbegreiflich; er möchte dagegen selbst wohl die Natur kennen, aber erkennt, dass

man damit anfangen müsse, zu erkennen, was der Erkennende selbst und was Wissen und Nichtwissen sei, dass *alle dies bisher* versäumt hätten und dass, damit ernstlichen Anfang zu machen, seine Aufgabe sei. Mit dieser Ansicht steht der Satz, der Geist könne nicht ohne Betrachtung des All erkundet werden, nicht nur in keinem Widerspruch, sondern er folgt aus derselben, da der Dialektiker ja gleich mit der Frage beginnt, ob der Mensch ein Zusammengesetztes, ein Thier, ein Typhon ist oder was sonst, da die dialektische Behandlung der Frage περὶ νοῦ τε καὶ ἀνοίας im Grunde es mit der φύσις zu thun hat, mit einem Theil des All, die Dialektik in der That wahre μετεωρολογία φύσεως πέρι ist, (Phädr. 270, a). Es wird gezeigt werden, dass dieser Satz, sowie das Motiv, warum er die Angaben des dogmatischen Glaubens aufnimmt, rechtes Eigenthum des *historischen* Sokrates ist.

Steinhart schildert die Charaktere (S. 52 ff.) in folgender Weise: „Phädros und Sokrates repräsentiren den Gegensatz „des idealen und des ideenlosen Lebens. Doch haben sie bei „aller Verschiedenheit manches Gemeinsame, Verwandte. „Phädros ist ein verwöhnter Weichling, schwächlich (?), „ist in den Händen des grössten Arztes und macht nach „seiner Vorschrift diätische Spaziergänge, weil er die Zug„luft in den Säulengängen der Gymnasien nicht vertragen „kann (?). Er ist ein zierlicher Weltmann, alles ist gemacht „und berechnet bei ihm. Schein und Form geht ihm über „alles, das Schöne ist ihm ein anmuthiger Schein und Putz, „der sich nach bestimmten Regeln auf jeden beliebigen Inhalt „auftragen lässt. Er ist kein Jünger des Aristipp (!), sondern „verwirft die Sinnenlust und Anhören geistreicher Reden ist „ihm des Lebens höchste Freude und sein Zweck; aber er „steht doch nicht über der gemeinen Lebensansicht (? Wider„spruch!). Phädros ist erregbar, leicht bestimmbar, ohne „Kraft und Tiefe, ohne feste logische und ethische Grund„sätze, ist von jeder glänzenden Erscheinung im Leben, in „der Kunst und Wissenschaft bezaubert, ist nicht unempfäng„lich für höhere Wahrheit, giebt Lysias auf und verspricht „ihn für die Philosophie zu gewinnen, für die er plötzlich „erglüht. Aber er ist ein Enthusiast gewöhnlichen Schlages, „ohne Kern, ohne Kritik in seinem dunkeln (?) Drange, „ohne ein Bedürfniss derselben, ein flüchtiger, unselbständiger „Schwärmer für jede neue glänzende Richtung. Er zweifelt „die phantasiereichen Sagen an (?), trägt kein Bedenken „den Eros (welchen?) zu lästern. Jedes Wort ist bei ihm

„einstudierte rhetorische Floskel. Ein Freund geschriebener
„Kunstreden lernt er sie mit angestrengtem Fleiss auswendig
„und will sich dann doch die Miene (?) eines freien Nach-
„erzählers geben. Er macht sich eitel und zudringlich an
„berühmte Redner und erpresst von ihnen Schaustellungen
„ihrer Kunst. Er erfreut sich behaglich des fremden Lichtes,
„veranlasst, dass Andere Reden halten, und hält solche selbst,
„aber seine Kinder sind todte Schriften, vergängliche Werke
„des Tages. Historisch und naturgetreu ist die Zeichnung
„unsers Myrrhinusiers gewiss, da er im Protagoras und im
„Gastmahl (?) mit ganz ähnlichen Zügen dargestellt wird.

„Sokrates ist der für die höchsten Ideen begeisterte Phi-
„losoph. Seine Weisheit stammt aus der ureignen Kraft und
„Fülle seines tiefen Geistes. Er ist ein selbständiger Denker,
„sein Wort Geist und Leben. Alles ist bei ihm eigenthüm-
„lich und urkräftig: er ist arm, aber besitzt einen köstlichen
„Schatz an Weisheit, deren Besitz Gegenstand seines Gebets
„ist, ist ein Greis, aber kerngesund an Leib und Seele. Am
„liebsten hält er sich in den Säulengängen der Gymnasien
„auf, pflegt nicht die Mauern der Stadt zu verlassen, kennt
„die lieblichen Umgebungen der Stadt nicht (?), versichert,
„blos (?) um das Ethische bemüht, mehr von Menschen als
„von Bäumen und Gegenden lernen zu können und liebt den
„einsamen Naturgenuss nicht. Seine Ausdrucksweise ist frisch
„lebendig, urkräftig, volksthümlich (?), reich an Bildern und
„Sprichwörtern. Die Göttersagen nimmt er auf Treu und Glau-
„ben (wie?) an, um den geschmacklosen, unnützen Klügeleien
„der rationalistischen Wundererklärer seiner Zeit zu entgehn,
„hasst die verflachende Verstandesbildung, die aus den
„Sophistenschulen hervorgeht, ganz in der Weise des echten
„Sokrates. Sokrates verehrt den Eros als den mächtigen
„Gott (? orthodox also?) höherer Begeisterung, schämt sich
„vom gemeinen Standpunct aus über den Eros zu sprechen
„und zu denken. Darum und weil er ein Feind von langen
„Reden ist, lässt er sich nur wider Willen, als wäre er im
„Banne des Redeenthusiasten Phädros, verleiten, mit ver-
„hülltem Haupte die erste Rede zu halten. Die zweite Rede
„ist das Werk seiner (?) eigensten, mit dem das grosse
„Weltganze durchdringenden göttlichen Leben harmonisch
„zusammenklingenden Natur, weshalb er sie auch nicht, wie
„die frühere Rede, aus fremden Quellen (Sappho, Anakreon,
„nach Steinhart, S. 75, aber falsch!) herleitet, sondern dem
„Einflusse des Pan und der Nymphen, also der Naturgott-
„heiten, zuschreibt, (ganz wie die erste Rede!). Sokrates

„hat auch Freude an geistreichen Reden, nennt sich ohne
„Ironie (?) einen leidenschaftlichen Redenfreund (ebenfalls
„einen Päderasten, nur in gewaltig verschiedener Bedeutung,
„darum ernsthaft, aber ironisch mit dem Wort spielend!),
„fordert auf zum Aussprechen der Gedanken, ist Erzeuger
„von Reden, aber er erweckt durch das lebendige Wort
„unsterbliche Ideen in den Schülern, wirkt schöpferisch neues
„Leben. Sokrates ist göttlichen Geistes voll, nennt sich einen
„Seher, den sein Orakel, eine innere Stimme nie irreleite.
„Seine Begeisterung ist mit der höchsten Geistesklarheit und
„Besonnenheit gepaart, ist die Wurzel der feinsten Kritik,
„der schärfsten Dialektik, die Seele seiner Philosophie. Das
„Schöne ist ihm Eins mit dem Guten und der Kern des
„sittlichen Lebens. In seiner Abneigung gegen alles Unklare
„und Unwahre, gegen hohlen Schein und Prunk, gegen alles,
„was nicht aus den Tiefen des gottverwandten Geistes stammt,
„in der unvergleichlich feinen Ironie ist er ganz der histo-
„rische Sokrates, wie in der kräftig hervortretenden Eigen-
„thümlichkeit der Sprache, wie der äussern Erscheinung.
„Aber diese geschichtlich treue Schilderung ist nicht, wie
„Krische annimmt, ein Hauptbeweis, dass der Phädros zu
„den Lebzeiten des Sokrates geschrieben sei; denn er könnte
„dann mit demselben Recht den Phädon eine Jugendschrift
„Platons nennen, der wenigstens ebensoviel (?) geschicht-
„liche Züge enthält, als der Phädros. Es sind, wie in allen
„Dialogen der reifern Periode, auf den geschichtlichen Grund
„idealisirte Schilderungen des verklärten Weisen aufgetragen.
„Die langen Reden mit ihrer korybantischen Begeisterung, die
„tiefsinnige (?) Symbolik der zweiten Rede, die gewaltige
„Phantasie in ihrem schrankenlosen Fluge, der poetisch-
„prophetische (?) Ton dieser Rede (?) mit ihrem geheimniss-
„vollen Halbdunkel (?) gehören nicht dem wirklichen, son-
„dern dem durch Platons Geist verklärten Sokrates."

Der durch Platons Geist verklärte Sokrates? Mit diesem unbestimmten Ausdruck kann man ohne Weiteres nichts anfangen. Worin besteht die Verklärung, wenn nicht in dem vorhin am Theätet erläuterten Verfahren? Es war ja das Leben des Sokrates, des *wirklichen* Sokrates von einem durchaus *idealen* Streben, von einem wahrhaft *erhabenen Pathos* beseelt. Oder ist das etwa nicht Pathos, nicht Leidenschaft, wenn er alle advocatischen Künste und die gebräuchlichen, *nur* von *ihm* als *seiner unwürdig* erkannten Mittel von sich weist, es nicht über sich gewinnen kann, um Gnade zu bitten, sich selbst dieser oder jener Strafe würdig zu erklären, ob-

gleich er die Hinrichtung dadurch von sich hätte abwenden können, sondern einfach und *wahrhaftig* seine *wahre Meinung* äussert, die mehr als die Hälfte der Richter beleidigt und zur Verhängung der Todesstrafe über ihn antreibt? Es ist ein wahres Pathos dieses **ersten** sittlichen, reinen und widerspruchslosen **persönlichen Bewusstseins** in der Geschichte, nach Kants Kritik der praktischen Vernunft, das erhabenste und zwar in einem seltenen Grade von Sokrates besessen, der auch in der Collision, wie die Antigone, untergeht. Steinhart glaubt ohne Grund, dass die Sterbestunde des *wirklichen* Sokrates weniger erhebend auf die Anwesenden, die Sokrates verstanden, gewirkt habe, als die Schilderung am Schluss und im Anfang des Phädon auf uns. Das letzte Kapitel der Memorabilien müsste ihn widerlegen. Die Sache ist nur die, dass Platon den Sokrates *allein* verstanden hatte, er die Grösse der Begebenheit erst richtig zu **messen** im Stande war, er auch gross genug war, das Erhabene dieses Untergangs zu **fühlen**, und er die Kunst besass, was er sah und vernahm, für andere darzustellen. Wohl ist das Bild des Sokrates im Theätet und Phädon durch Platons Seele demnach hindurchgegangen, aber seine Thätigkeit ist die des Landschaftmalers, der eine gefundene Landschaft, die an sich ohne Disharmonisches, Zufälliges ist, von seinem glücklich entdeckten Standpunct auffasst und zeichnet, oder die eines Dahlmann, der uns das Bild des *durchschauten* Mirabeau mit Uebergehung des Zufälligen, Uncharakteristischen in wenigen classischen Zügen veranschaulicht. In jedem der Gespräche Theätet, Parmenides, Symposium und Phädon zeichnet Platon aber seinen nie **vergessenen** Lehrer nur von **Einer** Seite und im organischen, beabsichtigten Zusammenhang mit dem Inhalt und Thema.

Dass im Phädon ebenso viele geschichtliche Züge enthalten sind, als im Phädros, ist durchaus nicht zu erweisen und Steinhart (Bd. IV, S. 405 ff.) vermag seine Hypothese im Grunde nicht zu bewahrheiten. Wenn Steinhart darin eine Idealisirung des Sokrates findet, dass Platon ihn die zweite Rede, seine eigne dichterisch-mythische Stilübung, halten lasse, dass er ihm die erste Rede, darin auch eine Gorgianische Stilübung in den Mund lege, so habe ich meine entgegengesetzte Ansicht vorhin Susemihl gegenüber zu motiviren versucht. Phädros veranlasst andere, zu reden, hält und schreibt auch selbst Reden, nach der Schilderung in unserm Dialog, aber den Erotikos hat er nicht geschrieben. Wenn er nun den Erotikos auswendig lernt, bewundert, den

Mangel an dialektisch-logischer Disposition nicht sieht, nur das Wohlgefeilte der Worte und Perioden hört, die Rede mit sich umherführt und sie mit rhetorischer Emphase und Gesticulation ohne ein zarteres Schamgefühl vorliest, ohne an die schöneren Lieder der Sappho, des Anakreon über die Liebe erinnert zu werden, so ist das alles für den Charakter eben des Phädros bezeichnend, aber die Mängel der Rede, unordentlicher Gedankengang u. s. w., die eben als des Lysias Mängel kritisirt werden, kann man nicht als charakteristische Mängel des vorlesenden Phädros darstellen. Ganz in solcher Weise ist nun wohl jenes echt Sokratisch, dass er das eben Gesagte nicht von sich zu haben, sondern durch andere, den Mitunterredner, Gegner u. s. w. zu finden vorgiebt, es, in seinem Charakter als silenenhafter und ironischer Nichtwisser und Mäeutiker, als Erfindung seines Belehrten, hier als Rede des Phädros darstellt, aber die rhetorischen, dichterischen Eigenthümlichkeiten der Reden, die ja in dieser Beziehung auch vom Phädros als unechte Kinder des Vortragenden ausdrücklich bezeichnet werden, können nicht benutzt werden, um daraus Charakterzüge dieser zweiten Person des Dialogs abzuleiten. Dies wird um so weniger geschehen dürfen, als die zweite Rede Nachahmungen der Sappho, des Prodikos, des Empedokles, Parmenides enthalten und der Schriftsteller an Einer Stelle wenigstens entschieden seine eigne Stimme hören lässt und aus der Rolle fällt. Ich verstehe wenigstens in den Worten (250, b), *ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς*, unter *ἡμεῖς* soviel wie: „Du, Sokrates, und wir, ich,“ nicht: „Du, Phädros, und ich, Sokrates.“ Die vorsichtige Methode muss daher die Aufgabe umkehren und fragen: Was ist in der zweiten Rede etwa enthalten, was nicht mit dem Charakter des Sokrates, wie er in dem andern Theil des Gesprächs zum Theil dargestellt, mehr noch durch Selbstgeständnisse und Schilderung der zweiten Person bezeichnet wird, im Widerspruch steht? Denn gewiss wird man in der zweiten Rede *Sokratische Ausdrücke*, Wortspiele, Citate aus Homer und andere Wendungen entdecken, so gut wie Empedokleische, ganz abgesehn vom begrifflichen Kern und Inhalt. Eben dieses *Sokratische* wird sich aber als echt Sokratisches aus den Memorabilien nachweisen lassen.

Steinhart behauptet ferner mit Unrecht, Platon versichere in der Stadt zu bleiben, weil er, blos um das Ethische bemüht, von Menschen mehr lernen könne als von Bäumen. Das Motiv ist zu beschränkt aufgefasst, die Stellen (230, a und e), auf welche Steinharts Worte sich beziehn, sprechen

davon, dass die Menschen in der Stadt ihn nur zu belehren pflegen und dass er sich selbst zum Object seiner Betrachtung mache, um zu ergrübeln, ob er **Eins** sei und ein **Göttliches Theil** habe. Diese letzte Frage gehört, wie sie, 230, a, verstanden wird, in die *Metaphysik*, nicht in die Ethik. Richtig ist es, wenn Steinhart als charakteristisch hervorhebt, dass Sokrates die Stadtmauern nicht verlasse, die Umgebungen der Stadt nicht kenne. Echt Sokratisch ist der erste Zug und mag auch der letzte sein. Wenigstens wird er einem jungen Platon oder Phädros, der, statt in die Rennbahn und die Räume der Gymnasien, ins Freie zu gehen pflegte, gegenüber leicht als ein Fremder in der Umgegend der Stadt erschienen sein. Wie kommt es nun aber, dass Sokrates den Phädros über den Ort des Oreithyiaraubes genau belehren kann und muss? Den *doppelten Widerspruch* kann man nicht leugnen, kaum übersehn; wie ist er aber zu erklären? Darüber geben uns die Gegner Schleiermachers keinen Aufschluss und können keinen Aufschluss geben.

Ich werde noch einige andere Widersprüche nachweisen, die zum Theil in der unbeholfenen Vertheilung der Worte unter die Führer der Conversation, zum Theil in dem **Zuviel** dessen, was Platon nicht unbemerkt lassen will, zum Theil darin ihren Grund haben, dass er den wirklichen Sokrates und den wirklichen Phädros vor Augen hat. Die Wirklichkeit ist nicht philosophisch, nicht alles, was der Mensch thut und sagt, ist charakteristisch bedeutsam, am gewöhnlichsten ist wenigstens die Materie der Aeusserung und That leicht eine zufällige, uncharakteristische, und nur die Art, das Motiv, der Zusammenhang und der Zweck ist für die Person bedeutsam. Wer wird zum Beispiel, um bei dem Erwähnten stehn zu bleiben, in Abrede stellen, dass der wirkliche Sokrates, obgleich er selten vor das Thor ging, auch nicht neugierig in der Umgegend umherschweifte, noch an Betrachtung einer schönen Baumgruppe soviel Wohlgefallen hatte, als an der eines Theätet, Phädon, Platon oder Alcibiades, obgleich er jene Platane am Ilissos mit dem Nymphengarten *(κῆπος νυμφαῖος)* nicht kannte und seinem Charakter nach nur ein erastischer Bewunderer der Menschenschönheit und in der Umgegend Athens fremd war, dennoch die örtlichen Bestimmungen des Oreithyiaraubes besser kennen konnte, als der wirkliche Phädros, und auch einmal bequem hingestreckt am grasreichen Abhange sich vom Reiz der Gegend bezaubert zeigen und im Schwunge einer Sappho sich äussern konnte? Uebrigens macht Platon, wenn er ihm seine classische

Naturschilderung im Stil der Sappho in den Mund legt, die charakteristische Bemerkung, dass sie ihm als einem der Natur Entfremdeten zukäme, er mithin zur Sappho sich verhalte, wie der im Hause bleibende, raisonnirend-empfindsame Euripides zum waldbewanderten, naiven Marathonskämpfer Aeschylos.

Aber zu diesen Widersprüchen kann man es nicht rechnen, wenn Phädros im Anfang, ganz wie der Gorgiasjünger Kallikles, (Gorg. 447) spricht: „Es wäre gut für dich gewesen, „o Sokrates, hättest du den Lysias reden gehört u. s. w.," wenn er den Lysias, wie Kallikles seinen königlichen Lehrer *(βασιλικός)*, in den Himmel hebt, mit seiner Kunst und Weisheit prahlt und sich selbst etwas damit schmücken will, dagegen nachher als ein hingebender, etwas bescheidener und fast verzagter Schüler des Sokrates erscheint. Es liegt hierin ein entschieden ausgeprägter Gegensatz. Nun wird man allerdings das dramatische Motiv hierfür, die von Platon gewollte, obgleich weder mit feiner Kunst, noch feiner Dialektik herbeigeführte *Peripetie* nicht übersehn dürfen. Allein jener Gegensatz ist beim sonstigen Charakter des Phädros wohl erklärlich. Man darf auf unsere neueste Erfahrung verweisen. In der Mitte der Vierziger Jahre wurde die socialistische und communistische Litteratur der Franzosen von der deutschen Jugend viel gelesen. Sie war die neueste Erscheinung, die Weisheit des Tages, deren sophistisches Gewebe noch nicht gründlich von echter Wissenschaft zerrissen und deren innere Unmöglichkeit und Unverträglichkeit mit jeder vernünftigen Ordnung noch nicht durch die Praxis des wirklichen Lebens nachgewiesen war. Mancher adoptirte nicht nur die fremden Gedanken, sondern auch die scheinbare Zuversicht und Gewissheit im Ausdruck, in Schlüssen u. s. w.; er redete ganz in der Weise jener ausländischen Sophisten. Gleichwohl bedurfte man weder einer Belehrung durch die spätere Erfahrung, noch brauchte man damals den Blick eines Sokrates zu besitzen, um gewahr zu werden, dass die Rede und Ausdrucksweise dieser schnell fertigen, weniger selbständigen, als enthusiastischen Jünglinge mit ihrem Charakter sonst in keiner innigen Beziehung stehe, sondern nur temporäre Angewöhnung einer fremden Manier und unverdaute Aufnahme modernster Ansichten war. So betrachte ich den Widerspruch im Charakter des Phädros. Auch in dieser Erscheinung ist ein Argument dafür enthalten, dass Platon den Phädros schrieb, als er noch die Erscheinungen der Jahre 410—406 unmittelbar vor Augen hatte. Dies Argument wird nur ver-

stärkt durch die Beobachtung, dass für die **vollständige** *Metamorphose* des Phädros in allen Beziehungen, die *Peripetie* des Dialogs, in keinem andern Gespräch man eine Analogie findet, wohl aber in der von Xenophon erzählten, nicht in einer Mittagsstunde, sondern in längerer Zeit bewirkten Bekehrung des eingebildeten Buchgelehrten Euthydemos zu einem gelehrigen Schüler des Sokrates, der selbst das Aeussere in dessen Haltung nachahmte. (Mem. IV, 2). Dass Platon dem Phädros eine Mythenunkunde andichtet, wie er sie wohl in Wirklichkeit nicht besass, habe ich schon bemerkt. Auch werden ihm offenbar zu starke Aeusserungen, solche, die eines Kallikles, Polos würdig wären, zu Anfang in den Mund gelegt. Allein es fehlt uns ein genügender Massstab, um die Gränze zu bestimmen, wo der wirkliche Phädros aufhört und wo der Vertreter der modernen Jungathener anfängt, wie wir ihn für Sokrates in den Memoiren des Xenophon besitzen. Diese allgemeinen Bemerkungen glaubte ich der Charakteristik des Phädros vorausschicken zu müssen.

Lysias ist aus Italien geflüchtet und mit seinem Bruder Polemarch nach Athen zurückgekehrt. Er wohnt im Piräus, kommt aber oft nach der Stadt und liest dort im Hause des Epikrates seine mitgebrachten geschriebenen Reden vor. (227, a, b). Als Zuhörer des Metöken versammeln sich dort junge Attische Bürger. Lysias ist ein unermüdlicher Lehrer, lehrt mit Lust (*προθύμως*) und nimmt nicht, wie die Sophisten aus der Fremde, einen Lohn in Anspruch. (228, a; 266, c). Seine Uebungsreden sind ein Resultat langer Anstrengung und haben ihm auch den Ruhm verschafft, dass er gegenwärtig der bedeutendste Redenschreiber sei, (228, a; 264, c), ein Ruhm, der in Athen nicht mehr ohne Gefahr ist, der aber dennoch den Lysias reizt. (257, c). Seine Methode, zu unterrichten, ist die, dass er seine Rede laut vorträgt, sie auswendig lernen lässt, die Hauptpuncte wiederholt vordeclamirt und auf die Art des Vortrags aufmerksam macht. (228, a, d). Er überlässt seine Schrift auch wohl den Schülern zur weiteren Lectüre. In dieser Weise will er seine Schüler in den Besitz seiner Kunst setzen. Seine Kunst besteht darin, bei einem schwierigen Thema die möglichen Gesichtspuncte und Argumentationen, die passenden rhetorischen Formen und den angemessenen schönen Ausdruck zu finden. (227, c; 234, d ff.). Dieser Aufgabe genügen seine Uebungsstücke. Dagegen ist der Inhalt seiner Reden in in Bezug auf den wissenschaftlichen Werth unbedeutend und

auch die Form ist nicht wissenschaftlich. Lysias weiss dies selber (235, a) und unterscheidet sich dadurch von den Sophisten. Die Mängel seiner Reden haben ihren Grund in dem Mangel der natürlichen Begabung (*τὰ τῆς φύσεως*), eines erhabenen Geistes (*ἦθος γεννικώτερον*) und eines philosophischen Verstandes (*φιλοσοφία· τις τῆς διανοίας:* 279, a). Aber auch darf man wohl eine Begeisterung für die Wissenschaft nicht vom Lysias erwarten, wie allenfalls noch von dem ähnlichen Redenschreiber, dem jungen Isokrates; seine rhetorische Beschäftigung scheint ihm zu genügen, der damit geerntete Ruhm seiner Neigung zu entsprechen. (279, a; 257, c ff.). Doch scheint bei dem Charakter seiner Beschäftigung und der behandelten Gegenstände (*τοιούτων λόγων*) eine Umkehr zur Philosophie und Wissenschaft noch möglich, wie das Beispiel des älteren Polemarch lehrt. (257, b). Diese Umkehr darf Sokrates noch wünschen und zu bewirken suchen. (257, a, b; 278, b ff.). Dies ist der Charakter des Lysias, dieser *dritten* Person, die in unserm dramatischen Zwiegespräch hinter der Scene bleibt.

Die eigentliche Person, deren persönliche Fehler und Verirrungen von Sokrates direct angegriffen werden, ist Phädros. Er wird auch zum Schluss von allen seinen momentanen Verkehrtheiten abgebracht, so dass der Schluss der dramatischen Conversation fast bis auf die Ausdrücke dem Schluss eines Sophokleischen Dramas nicht unähnlich ist.

Phädros ist noch ein junger Mann. Er wird der *ἑταῖρος* des jungen Arztes Eryximachos genannt. (268, a). Aber dieser Ausdruck allein würde nichts beweisen, da er vieldeutig ist und selbst Sokrates und Isokrates *ἑταῖροι* heissen. (278, e). Phädros wird jedoch ausdrücklich unter die Classe der Jungathener gerechnet (*ὑμεῖς οἱ νέοι:* 275, b), er wird ein Altersgenosse des Simmias (242, b), ein *νεανίας* (257, c) genannt und macht den Sokrates auf seine Jugend und Kraft aufmerksam (236, c). Von Isokrates heisst es, dass er *ἔτι νέος* sei, am Anfang der *ἡλικία* stehe und da die letztere nach allgemeinem Sprachgebrauch (Memor. I, 2, 35) mit dem dreissigsten Jahr anfing, so wird der ältere Phädros nach Platonischem Gebrauch ein *νεανίας* genannt, während er fünf und dreissig Jahr und darüber alt sein mag.

Phädros ist reich und bildet von dieser Seite, wie sein Lehrer Lysias, einen Gegensatz zum Sokrates. (227, d). Aber er ist freigebig und sein Gold dient nicht zu niedrigen Zwecken. Dem Sokrates stellt er seine Güter zur Disposition (*κοινὰ τὰ τῶν φίλων:* 279, c); eine grosse Summe Geldes möchte er

darum geben, wenn er in den Besitz der Lysianischen Kunst gelangen könnte (288, a) und will in Delphi zwei goldene Statuen aufstellen, wenn Sokrates den Lysias in der Redekunst besiegt. (235, d; 236, b).

Wohl rühmt Phädros sich seiner Kraft und Jugend (*ἰσχυρότερος ἐγὼ καὶ νεώτερος:* 236, c), aber seine Lebensweise verspricht nicht, ihn zu einem Sokrates zu machen, dessen *Seele* die Mittagshitze so wenig, als die körperliche Anstrengung zu bemerken scheint. (259, a; 227, d). Er vermag vom Morgen bis zum Mittag im Hause zu bleiben und ruhig dazusitzen (*καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ:* 227, a). Das ist nicht mehr die Lebensweise der alten Athener, die nicht im Schatten (*ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ*), sondern unter freiem Himmel (*ἐν ἡλίῳ καθαρῷ τεθραμμένοι:* 239, c) aufwuchsen. Wenn Phädros dann das Haus verlässt, so begiebt er sich nicht in die Palästra und die Gymnasien, sondern die Spaziergänge in der Rennbahn werden als ermüdend [1]) gar gescheut. Eine ganz moderne Kunst ist vom kränklichen Arzt Herodikos erfunden, vom Arzt Akumenos aufgenommen. Dieselbe stellt eine Theorie der Spaziergänge auf und empfiehlt die Spaziergänge im Freien. Phädros befolgt gehorsam die Regeln seines Arztes und Freundes Akumenos. (227, a). So lebten die alten Athener nicht, die eine weichliche, unmännliche Lebensweise nicht kannten (nicht *ἔμπειροι ἁπαλῆς καὶ ἀνάνδρου διαίτης*), noch die männliche Anstrengung und den Schweiss der Palästra scheuten (nicht *ἄπειροι πόνων ἀνδρείων καὶ ἱδρώτων ξηρῶν*: 239, c). [2]) Phädros begiebt sich ins Freie, sucht dort einen reizenden Ort auf, wo er gegen die Sonne und Hitze geschützt im Grase ruhen kann (229, b) und verlässt ihn nicht, bevor es kühler geworden ist. (242, a). Solche Gesundheitsspaziergänge, solche Einrichtung des Lebens nach Regeln der Theorie statt nach denen der Sitte der Vorfahren, solches Rücksichtnehmen auf Hitze und Kälte kannten die Marathonskämpfer nicht, sowenig wie ein tagelanges Verweilen im Hause.

Phädros achtet bei seinen Spaziergängen im Freien auf

---

[1]) Dies ist der nächste Grund. Aristot. Probl. I, 37: *τῶν περιπάτων οἱ κατὰ τὰς ὁδοὺς ἀκοπώτεροί εἰσιν οἱ ἀνώμαλοι τῶν εὐθειῶν.*

[2]) Frösche, 1069 [Theod. Bergk.]: *στωμυλίαν ἐδίδαξας* [Euripides] *ἣ 'ξεκένωσεν τάς τε παλαίστρας καὶ τὰς πυγὰς ἐνέτριψε τῶν μειρακίων στωμυλλομένων.*

1087: *λαμπάδα δ' οὐδεὶς οἷός τε φέρειν*
ὑπ' ἀγυμνασίας ἔτι νυνί ff.

anmuthige Beschaffenheit einer Gegend: er sucht die hohe Platane mit ihrem Schatten, dem weichen Rasen, dem sanften Luftzuge (πνεῦμα μέτριον) auf; er bemerkt den Reiz (χαρίεντα) des klaren, durchsichtigen Wassers im Ilissos; es ist ihm angenehm, mit blossen Füssen am Ufer desselben entlang zu wandern und die Füsse im Wasser zu baden. (229, a, b). Allein der anmuthige Reiz des Wassers erinnert ihn an den Oreithyiaraub und führt ihn auf die Frage, ob und wie man den Mythos sich rationalistisch erklären solle, ob er wahr sei. (229, c). Auch lauscht er unter der Platane nicht dem Zauberliede der Cikaden (259, a, b; 230, c), sondern ein geschriebenes Buch, das er mitgenommen hat, soll ihn dort beschäftigen (228, b), falls er nicht vom Schlaf bewältigt wird. (259, a). Das geschriebene Buch ist weder ein Lied der Sappho, noch ein Gesang Homers, noch ein Melos des Sophokles. Solche Lieder sind im Freien von den Musen den Dichtern eingegeben und lassen sich im Freien lesen und besser verstehn. Die Schrift ist vielmehr ein rhetorisches Schulübungsstück voll advocatischer Reflexionen, gegen ein modernes unnatürliches Laster der Athener gerichtet. Kein Buch würde zur Umgebung weniger passen. Alles dies beweist zur Genüge, dass Phädros keiner jener Alten ist, die fern von den Gerichten (μίλακος ὄζων καὶ ἀπραγμοσύνης: Wolk. 1007) zur Frühlingszeit sich freuten, dem Geflüster der Platane und Ulme zu lauschen, wo noch Fels und Eiche zum Menschen sprachen. (275, b). Phädros verkehrt nicht in der unmittelbaren, naiven Weise der alten Dichter mit der Natur und ihren Wundern, seine Contemplation der Natur beruht auf Reflexion, und die Folge ist nicht ein tiefes Ergriffenwerden. Er wird nur oberflächlich vom Reiz der Umgebung angezogen, während Sokrates, ein Fremdling in der Natur, von seinem Standpunct aus die Natur mit den Augen einer Sappho und jener ältesten Wunderdichter aufzufassen im Stande ist. Dies ist die Art und der Grad der reflectirenden Betrachtung und Erwägung der Natur beim Phädros. Es ist keine Sentimentalität im eigentlichen Sinne; aber wenn man die reflectirend rhetorische Naturschilderung des Euripides Sentimentalität nennen will, so ist Phädros sentimental, aber in der flüchtigen Weise des oberflächlichen Sanguinikers.

Hiermit steht es in keinem Widerspruch, dass Phädros bald geneigt ist, den Lysias in den Himmel zu erheben, bald fürchtet, derselbe möchte nicht mehr bedeutend erscheinen, ja gleich das Bedauerlichste anzunehmen bereit ist,

dass Lysias das Schreiben ganz aufgeben könnte. (257, c). Auch sonst erscheint ihm leicht etwas in unerreichbarer Ferne (274, a), während er sich klein fühlt (264, c) und andererseits ist er doch leicht mit einer Sache fertig. (235, b).

Er ist also im Grunde doch von einem heiteren Temperament und entspricht insofern der Bedeutung seines Namens *Φαῖδρος*, wie manche Aeusserung des Sokrates andeutet, 234, d: *ὦ Φαῖδρε, ἐδόκεις γάνυσθαι*; 264, a: *Φαῖδρε, φίλη κεφαλή*. Mit dieser Heiterkeit ist eine gewisse Gutartigkeit verbunden. Dem Sokrates bietet er seine Güter an mit dem Spruch: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*. Nachhaltig verletzt wird er nicht (264, e), und den begründeten Tadel lässt er sich gefallen. (275, c). Er ist auch ein *εὐήθης* in dem nicht lobenswerthen Sinne, wornach das Wort den Einfältigen bezeichnet. (242, d; 275, b; 257, d; 264, c). Mit der Gutartigkeit hängt eine gewisse psychische Verliebtheit zusammen. Das Thema der Reden spricht schon hierfür, und dass er im Anhören von Reden über den Eros so wenig ermüdet, als der Sikelisch-italische Philosoph Empedokles im Schildern seines Princips, der *φιλότης*. Phädros selbst schwört *πρὸς Διὸς φιλίου*. (234, e). Es beziehen sich auf diese Natur des Phädros die wiederholten Epitheta in den Aeusserungen des Sokrates, wie 228, d: *ὦ φιλότης*; 235, e: *φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς*. Hierzu kommt noch der leicht erregte, am Aeussern zunächst haftende Enthusiasmos. (228, b; 234, d). Von dieser letzten Eigenschaft in Verbindung mit den vorigen sagt Sokrates, sie stecke an und bezaubere ihn, den Beobachtenden, und sie wird eine Nebenursache der dichterischen Sprache seiner zweiten Rede genannt. (257, a).

Ein Theil dieses Enthusiasmos besteht in einer angelernten theatralischen Manier. Alles ist in Athen theatralisch geworden. Selbst die Abstimmung über ein Psephisma in der Versammlung gleicht einer Vorstellung im Theater (258, b). Euripides war der Verderber auch nach dieser Seite hin. (Frösche, 1069, 1085). In einer theatralischen Weise und Haltung declamirt Phädros vor Sokrates seine Lysianische Rede. (234, d). Ueberschwänglich ist dort auch seine Aeusserung: *τί σοι φαίνεται ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρῆσθαι.* Seine Rede wird darum auch gern mit einem Vers, besonders aus Pindar (236, d u. e), geschmückt.

Es ist daher auch leicht begreiflich, wie Phädros durch seinen Umgang mit den Sophisten in der neuesten Zeit von ihrer Manier etwas sich angeeignet hat, obwohl sie mit seiner

Natur nicht harmonirt. Denn wie er im Grunde nicht eitel ist, sich gern belehren lässt, so ist er auch ein urbaner Athener. Er bedroht zwar den Sokrates mit körperlichem Zwang, wenn er nicht reden wolle, (236, d). Er berührt aber dieses gefährliche Thema mit der Feinheit, die wir im Philebos (16, a) in ähnlicher Weise wiederfinden, während im Menexenos (236, c u. d) das *φορτικόν* der Komödie nicht vermieden wird. Als Phädros im Begriff ist, ein solches *φορτικόν* in seiner Rede sich zu Schulden kommen zu lassen (236, c), bewirkt er durch eine Bemerkung, dass wir über die Stelle ohne Anstoss wegschlüpfen und spricht seinen Widerwillen gegen die Plattheit der Komödie aus. Aber wenn er im Grunde ein *ἀστεῖος* ist, so vermeidet er doch nicht ganz die Ausdrücke einer sophistischen *ἀγριότης*. Er schimpft nicht, wie jener Feind des Lysias (257, c), noch möchte er, wie etwa Thrasymachos, erwiedern: *ὦ μοχθηρέ, μελαγχολᾷς.* (268, e). Aber ein, *μαίνεται ἄνθρωπος*, würde er eventuell gebrauchen und Gegner vermöchte er, wie Prodikos, zu verhöhnen. (*καταγελᾷν:* 268, c, d; 267, b). Es scheint in der That Phädros sich dieser *χαλεπότης* der eiteln Sophisten schuldig zu machen, wenn er sagt: *οὐδὲν λέγεις* (235, b); *χρηστὸς εἶ, ὅτι με ἡγεῖ* (264, c); *σκώπτεις τὸν λόγον ἡμῶν* (*ἀχθόμενος:* 264, e); *καὶ μὴν .... προσήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή.* (227, c). Man glaubt an der letzten Stelle einen wahren Sophistenjünger zu hören. Allein es ist dieser Ton bei Phädros nur Manier, eine leicht vernichtete falsche Farbe.

Wie er also im Grunde zu den edelsten und fein gebildeten Athenern gehört, so steht er auch in Bezug auf die sittlichen Grundsätze über der Menge. Die hohen sittlichen Ideen eines Sokrates sind seiner Seele nicht angeboren, aber er kann doch dafür begeistert werden. (276, e; 277, a). Das zartere Gefühl der Scham beim Vorlesen der Lysianischen Rede kennt er nicht, noch merkt er von selbst, dass der Gott Eros, der Aphrodite Sohn, dem Redner zürnen könnte. (242, d; 243, c, d). Doch ist er bestrebt, aufmerksam auf seine Fehler gemacht, dieselben zu sühnen, „da „eine gottlose Rede, wo sie mit Einfalt (*εὐήθη*) verbunden „sei, nur um so verabscheuungswürdiger sei. (242, d).“ Aber den Phädros selbst charakterisirt die Aeusserung: „Alle „körperlichen Lüste seien mit Recht gemeine (*ἀνδραποδώδεις*) „genannt worden; nur die Lust, die aus einer Unterredung „und Untersuchung erwachse, sei des Menschen würdig, sei „des Lebens Zweck (258, e); jedes Vergnügen, das ein „Gelag u. s. w. gewähren könne, sei ein nichtiges (*φαύλη*

„παιδιά) im Verhältniss zu jenem, welches mit dem schrift-„stellerischen Spiel (παιδιά) während der Musse verbunden „sei. (276, e).“[1]) Er handelt ganz nach diesem Grundsatz: denn λόγοι sind der Gegenstand seiner Leidenschaft und seines Enthusiasmos.

Darum verkehrt er mit Lysias und Sokrates. Er zwingt beide auf jede Weise zum Halten von Reden (236, d; 242, b; 243, d) und nöthigt sie, das Gesprochene zu erörtern. (242, a). Er weiss aber, dass beide nur von ihm aufgefordert sein wollen, er ihnen keineswegs lästig ist. (236, c; 228, b).

Mit diesen beiden Athenern, seinen Lehrern, ist er auch von einer andern Seite verwandt. Lysias hat für angehende Politiker eine rhetorische Schule gegründet, ist aber nicht praktisch thätig und wird von den Praktikern ein sophistischer Schreiber gescholten. (257, c). Sokrates wird ganz von dem Studium der Dialektik absorbirt. (266, b). In derselben Weise hat sich auch Phädros vom öffentlichen Leben, von der Theilnahme an den Staatsverhandlungen zurückgezogen. Er steht den Staatsmännern fern, besitzt für staatsmännischen Einfluss und Ruhm keinen Sinn; ihm fehlt dafür beinahe das Verständniss. (257, d ff.). Er nimmt an den Hetärien nicht Theil und steht über der Menge. (258, b). Dass er mit Eifer des Lysias Schule besucht, hat nicht den Zweck, sich zum Redner in dem Gericht, Rath oder in der Ekklesia auszubilden.

Er hat überhaupt sich ein festes Ziel noch nicht gesetzt. Zu den Aerzten, den Naturforschern gehört er nicht. Zum

---

[1]) Krische, S. 94, will mit Recht, gegen Heindorf und Schleiermacher, die Worte, 258, e, dem Phädros als seiner würdig vindiciren und sie nicht, wie G. Bernhardy, anders zwischen ihm und Sokrates vertheilt wissen. Richtig bemerkt er: „Platon lässt die Redelust des „Phädros hier in gesteigertem Maass hervortreten.“ Aber total verfehlt ist die weitere Interpretation: „Phädros will seiner weichlichen Natur „entsprechend nur *die Lust* als die wahre [?] und gebildete [?] an-„erkennen, die durch keine körperliche Mühe und Arbeit errungen „wird.“ Die Körperfreuden ὧν δεῖ προλυπηθῆναι ἢ μηδὲ ἡσθῆναι, sind die des Gaumens, die aphrodisischen und ähnliche. Die körperliche Weichlichkeit ist, 258, e, nicht der Punct, worauf es ankommt. Unrichtig ist es auch, wenn Stallbaum z. St. meint, „Platon lasse den „Phädros eine vertraute Bekanntschaft mit den sinnlichen Lüsten ver-„rathen; daher stamme jene sapientia, dass die λόγοι ein grösseres, „freieres Vergnügen gewähren.“ Um die Stelle ganz zu begreifen, muss man die *Peripetie* des Dramas berücksichtigen, in dem der *Lysianer* Phädros allmälig zum *Sokratiker* sich gestaltet. Cfr. hierüber das vorhin Gesagte.

Sophisten und Rhetor sich ausbilden will er ebensowenig, als Hippokrates im Protagoras. (Phädros 257, d; 266, c; Protag. 312, a). Auch ein *λογογράφος* in der Weise des Lysias will er nicht werden. Er möchte wohl viel Geld darum geben, wenn er des Lysias Fertigkeit besässe (228, a), auch hält ihn nichts ab, den Lysias aufzusuchen und wie ein echter Sophistenschüler den Vortrag des bewunderten Mannes zu hören, lernt denselben auswendig und ahmt ihn in allem nach. Aber er bezeichnet seine Stellung, von jeder Seite betrachtet, genau, indem er sich einen *ἰδιώτην* nennt. (228, a). Den Lysias treibt Liebe zu seinem Beruf: er lehrt eifrig und mit Lust, ohne Gewinn davon zu haben (227; 228); er ist seiner Anlage und seiner Fertigkeit sich bewusst; ihn treibt der Ehrgeiz. (257, c ff.). Phädros dagegen lernt und übt sich diesen Augenblick mit Eifer und Anstrengung, aber die andern Motive fehlen: er lernt eben, wie es im Protagoras vom Hippokrates heisst (312, b), *οὐκ ἐπὶ τέχνῃ, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ᾽ ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἰδιώτην καὶ τὸν ἐλεύθερον πρέπει.* Er will also so wenig ein *λογογράφος* in der Weise des Metöken Lysias werden, als er ein *κιθαριστής* oder *γραμματικός* werden will. Er sucht in des Lysias Schule nur Cultur des Geistes als solche, ohne einen weiteren Zweck. In dieser Absicht hat er auch bisher, wie die Aristokraten Alcibiades und Kritias, nur ohne deren praktischen Endzweck, die Schule des Sokrates besucht und besucht er sie noch; denn obwohl sein neuestes Interesse ihn in des Epikrates Haus, wie zu einer anderen Zeit in das des Kallias (Prot. 315, c), treibt, hat er die Dialektik des Sokrates nicht aufgegeben, ist nur augenblicklich zwischen Dialektik und Eloquenz unentschieden. (257, b: *ἵνα μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν*). Ihn für die Philosophie ausschliesslich zu gewinnen, ist das Ziel des Gesprächs. Dem Phädros werden daher die goldenen Wahrheiten vorgehalten: „Die Philosophie ist eine *τέχνη* „(266, b, c), und ist sowohl eine göttliche Gabe, als ein „göttlicher Beruf (250, b); ihr Zweck ist ein göttlicher, ist „Gottähnlichkeit und Gottgefälligkeit, der wahre und letzte „Zweck auch aller andern *τέχναι* in ihrer Weise (274, a); „sie beruht auf natürlicher Anlage (*φύσει:* 269, d); sie ist „aber, wie alle wahren Künste, eine *τέχνη ἐρωτική*, bedarf „der erotischen Begeisterung für das geschaute Ziel und der „Erinnerung an ihr letztes Ziel, ihr Ideal (257, a; 265, b; „Mythos); sie bedarf der ausschliesslichen Hingabe des Dia„lektikers (*ἁπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν*

„βίον ποιῆται: 257, b); sie ist nicht ἄνευ πολλῆς πραγμα-„τείας zu erreichen, wie auch die andern Künste nicht ohne „die erforderliche μελέτη erreichbar sind (273, e; 269, d): „sie ist Voraussetzung der Redekunst, weil der vollendete „(οὐκ ἀτελής) Redner die ἐπιστήμη nöthig hat (269, d), „er also gründlich Philosophie treiben muss (ἱκανῶς φιλο-„σοφήσῃ: 261, a); gründlich und hinreichend (ἱκανῶς) philo-„sophiren heisst zu Ende philosophiren (271, d ff.), heisst, „da es ein Ende der Philosophie für den Menschen diesseits „nicht giebt (274, a), ganz sich derselben widmen. (ἁπλῶς).“ Phädros theilte wohl die Ansicht eines Alcibiades, Kritias oder eines Isokrates, man brauche nur bis zu einem gewissen Grad Dialektik zu treiben; jedenfalls befolgte er diesen Grundsatz bisher in der Praxis; er widmete sich nicht ganz dem Verkehr mit Sokrates, er war nicht vom Sokratischen Enthusiasmos für die Philosophie als Beruf und göttliche Pflicht [1]) beseelt, sondern suchte als Idiote (ἰδιώτης καὶ ἐλεύθερος) nur seelische Cultur und Fertigkeit. Platon will ihn durch Sokrates für die Philosophie gewinnen und mag, während er den Phädros schrieb, in Bezug auf den Phädros, wie in Bezug auf den Lysias, noch nicht eingesehen haben, dass beide für die Philosophie ebenso wenig Anlage haben, wie die neuesten Dichterlinge, die ohne Beruf und ohne instinctartig sicheres Bewusstsein eines solchen Berufs und die adäquate Begeisterung den Thüren der Musen sich zu nähern wagen (245, a), für Poesie. Wir werden anders urtheilen müssen, wenn wir die Natur des Phädros genauer kennen lernen. Hier aber erkennen wir schon, dass der Enthusiasmos des Phädros für Philosophie, wie für die Beredtsamkeit auch nicht auf dem Grund einer instinctartigen Leidenschaft und des naturgemässen Triebes der individuellen Begabung gewachsen ist, wie bei einem Parmenides die Neigung zur Philosophie, beim honigsüss redenden Adrastos die Neigung zur Redekunst. (269, a). [2]) Um uns einen Massstab zu geben für diese Art des Enthusiasmos, bemerkt Sokrates, dass Zenon der moderne Palamedes, Thrasymachos der Odysseus, Gorgias der Nestor der modernen Zeit sei (261, b, d), dass die

---

[1]) Es ist dies der *specifisch Sokratisch-Platonische* Standpunct, den man einen *überhellenischen* nennen darf.

[2]) Es ist dies der *althellenische* Standpunct im Gegensatz zum Sokratischen; die *Kunst* ist *φύσις (φυή)*, ihr Grund *Eingebung* der Musen u. s. w.; sie ist nicht *ἐπιστήμη*, hat keinen hyperuranischen Grund, Zweck u. s. w., d. h. ist nicht **Beruf.**

Zeiten des Perikles, des Antiphon und selbst des Anaxagoras vorüber seien. (270, a; 269, a). Man hat den Standpunct der Alten, den *sichern Instinct* verloren, und den Standpunct des Sokrates, wo der sichere Instinct zum *sichern Bewusstsein* (*ἐπιστήμη*) *seiner Aufgabe* geworden ist, noch nicht gewonnen. [1]) Auf diesem Boden wächst der Enthusiasmos des reichen Dilettanten Phädros, neben dem Enthusiasmos eines Kallikles und dem Enthusiasmos eines Dichterlings, wie Agathon oder auch der 19jährige Platon war.

Der eben besprochene Hauptfehler des Phädros, dass er sich nicht entschieden einer einzigen und bestimmten Thätigkeit mit Ernst und innerem Beruf widmet, bildet einen Hauptschlüssel zum Verständniss seines Charakters, sowohl der vorhin erwähnten Züge, als seiner modernen Irrthümer und Fehler.

Phädros Leidenschaft bezieht sich auf die *λόγοι*. Er hält selbst Reden und ist, wie Sokrates mit Aristophanischem, zweideutigem Witz behauptet, auch Schuld, dass andere beredt werden und Reden halten. (242, b; 257, a). Zu diesen *λόγοι* gehörten sonst auch mündliche Erörterungen (242, a), in neuester Zeit fesseln ihn aber die geschriebenen Schulübungsstücke des Lysias. (227, a, c). An Arbeit und Anstrengung, soweit der Verstand und das Urtheil nicht in Betracht kommt, lässt er es nicht fehlen. Vom Morgen bis Mittag lernt er beim Lysias die Rede auswendig, merkt sich die Hauptstellen, die lumina orationis, und ihre Declamation. (228). Darauf führt er noch die geschriebene Rede mit sich durch Wald und Flur. — Als er dem Sokrates begegnet, prahlt er erst mit der esoterischen Weisheit der Lysianischen Schule, wie die Zuhörer des Protagoras und Prodikos in ihren theuren, esoterischen Vorträgen, oder des weisen Pariers Euenos (267, a) in seinen Vorträgen, von denen verlautet, dass sie metrisch abgefasst sind (227, c: *προσήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή*); dann übertreibt er das Lob seines neuesten Lehrers (*δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν*), während er sich einen Idioten nennt, der des Lysias Gedanken und Worte nicht einmal in hinreichend würdiger Weise zu behalten im Stande sei. (228, a: *ἀπομνημονεύειν ἀξίως ἐκείνου*). Natürlich erscheint der ironische Gegensatz aller Sophisten und Sophistenjünger, Sokrates, den seine in dieser Beziehung

---

[1]) Diesen Standpunct nahm in der römisch-hellenischen Welt keiner wieder ein: Sokrates und Platon stehen vereinzelt da.

proteusartige, sich stets anschmiegende Natur befähigt, der Spiegel des jedesmaligen *Individuums* zu sein oder vielmehr zu *werden*, nur als ein armseliger, inhaltsloser und weisheitsbedürftiger Idiote. (227, c, d). Er soll seine Armseligkeit fühlen und nur um so begieriger werden, die fremde esoterische Weisheit zu vernehmen. Das ist des Phädros Absicht.

Ein weiteres Motiv ist, dass Phädros im Grunde kaum erwarten kann, dass man ihn auffordert, das Gelernte wieder mitzutheilen. Er stellt sich dennoch in jugendlicher, fast schülerhafter Weise, als ob er keine Neigung hätte, dasselbe vorzutragen, er es nur gezwungen thue. Er behauptet, die Worte des Lysias nicht behalten zu haben, nur den Inhalt seinen Hauptpuncten nach und in der *nothwendigen* (?) Reihenfolge (*ἐφεξῆς δίειμι ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου*) wiedergeben und nur in seiner dürftigen Weise (*ἁμῶς γέ πως*; *οὕτως ὅπως δύναμαι*) wiedergeben zu können. Aber er hat ja die Rede *auswendig gelernt*, die Art des Vortrags sich gemerkt und er will die erlernte Kunst zeigen und im freien Vortrag sich üben. Sokrates durchschaut ihn und lässt uns in köstlicher Weise, in lautem, aber harmlosem Jubel Einsicht gewinnen in die wahren Motive dieser sophistenartigen schülerhaften Verstellung. Phädros muss mit dem versteckten Buch herausrücken und nur eine *ἀνάγνωσις* bleibt ihm übrig. (228).

Vielfache Züge, die in dieser Erzählung deutlich hervortreten, haben wir vorhin analysirt, durch das ganze Gespräch hindurch verfolgt und im Zusammenhang mit der modernen Richtung der Jungathener betrachtet. Wie Phädros vorhin als treuherziger praktischer Befolger der Theorie der Spaziergänge erschien, so lernt er hier eine Rede auswendig, die ein Paradigma der zu einer Theorie und Kunst zusammengestellten, beobachteten Redefiguren sein soll. (227, c ff.). Die Rede wird zu einer Theorie, zu einer *τέχνη*, die jeder bei den in dieser Kunst Bewanderten (*σοφοί*) glaubt für Geld lernen zu können. (266, c). Dem Phädros wäre es am angenehmsten, wenn er für Geld gleich den fertigen Besitz Lysianischer Redekunst, diese Zierde des freien, cultivirten Idioten kaufen könnte. (228, a). Dass natürliche Anlage, ein ernstes Interesse und Begeisterung für dasselbe, ein bedeutender Inhalt, eine anhaltende Uebung nothwendig sind (269, d; 261, a; 263, d ff.), dass neben der Kenntniss und der Kunst der Redefiguren, die man bei den Sophisten und aus ihren Compendien (*τέχναι*) lernen kann (*τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα, τὰ κομψὰ*

τῆς τέχνης, *τὰ πάγκαλα τεχνήματα*, 266, d; 269, a, b), Wissenschaft und Urtheil über den passenden richtigen Gebrauch der Figuren (*ἐπιστήμη*, *αἴσθησις*) erforderlich sind (271, d ff.), entgeht bisher dem wenig dialektischen (*συνοπτικός*) Phädros, obgleich er bei der wahren Arzeneikunst und der wahren tragischen Kunst die analogen Erfordernisse beobachtet hat. (268, a — 269, a).

Den *nächsten* Gegenstand der *Uebung* beim Lysias bildet auch die äussere Form und der Vortrag, das *Hörbare*. Darauf achtet Phädros fast ausschliesslich; wenigstens liegt hier der Grund seiner enthusiastischen Begeisterung für diese und jene Rede. Es fehlt ihm hier nicht an richtigem Geschmack und dem Urtheil des Geschmacks. Die Lysianische Rede wird mit Recht in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck gelobt (234, d), die zweite Sokratische Rede schöner als die erste genannt. (257, c). Den *λόγος* für dieses Urtheil anzugeben muss er freilich dem Sokrates überlassen. (234, e). Die Athenische Freude an dieser hörbaren Schönheit ist der Grund, weswegen er Sokrates und Lysias zu wiederholten Kämpfen mit Redekunststücken auffordert. (243, e; 236, c, e). Er scheut es nicht als Kampfpreis für diese modernste Art der Athletenkämpfe eine bedeutende Summe Goldes auszusetzen. (235, e; 236, b).

Aber in Bezug auf den Inhalt ist des Phädros Geschmack und Urtheil nicht nur nicht ausgebildet, soweit es bei seiner Seelennatur möglich wäre, sondern verdorben. Er kann über den Schulübungsstücken des Lysias die Schilderungen der Sappho, des Anakreon, die Reden beim Herodot und Thucydides vergessen. (235, c). Vom rhetorischen Klang der Worte betäubt will er wetten, dass Sokrates nichts Neues oder Besseres über den Eros zu sagen vermag, als in der Rede des Lysias gesagt ist, und hält das dort Vorgebrachte für neu Erfundenes. (235, d — 236, a).

Sein Urtheil, die kritische Verstandesthätigkeit ist bei ihm gebunden. Er giebt nicht den *λόγος* für sein Wohlgefallen an dem sprachlichen Ausdruck im Erotikos an, sondern Sokrates für ihn. Sein Lob des Inhalts und der Disposition stellt er ganz unbedingt hin, ohne erst des Sokrates Einwürfe zu prüfen: *οὐδὲν λέγεις, ὦ Σώκρατες· αὐτὸ γὰρ τοῦτο καὶ μάλιστα ὁ λόγος ἔχει.* (235, b). Wie die eiteln Lohndiener, die Diener des Scheins und der Meinung *(δόξα)*, die Sophisten keine Kritik ihrer epideiktischen Reden vertragen mochten und konnten, so hat Phädros im Anfang unserer Rede kein Bedürfniss der Kritik, der Begründung seines

Lobes, noch der Belehrung über die Sokratischen Einwürfe. Die Anschauung des ersten Gegenparadeigmas, der ersten Gegenrede erschüttert erst das unbegründete Zutrauen zu seiner Meinung: er fordert Sokrates auf zu verweilen und das eben Gehörte zu prüfen. (242, a: *περὶ τῶν εἰρημένων διαλεχθέντες*).

Es ist aber Sokrates, der die Kritik übt, der vorangeht, während Phädros zu folgen bemüht ist. Meistentheils reducirt sich des Phädros Thätigkeit dabei auf Fragen, wie, *τί λέγεις*, *τὸ ποῖον δὴ λέγεις*. Dass er nicht gleich den Sinn einer Frage, wie jene ist, *δοκῶ γάρ σοι παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι;* (234, d) begreift und Sokrates beim Zeus Philios beschwört, ihm seine Meinung doch aufrichtig und gerade heraus zu sagen, kann uns nicht auffällig erscheinen. Die Frage ist von manchem Philologen seitdem gar nicht verstanden worden und Phädros konnte sie nur verstehen, nachdem Sokrates sich weiter ausgesprochen hatte, und auch wir verstehn nur die Frage, wenn wir das schmunzelnde Doppelgesicht des ironischen Sokrates kennen und die folgenden Worte (234, e; 235, a) zu Hülfe nehmen. Bei solchen schnellen Wendungen der Conversation dem Sokrates zu folgen, wird sonst dem Phädros nicht schwer. Aber nicht leicht folgt er, wo es auf eine dialektische Definition ankommt, wie wenn gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch die Gesetzgeber als *συγγραφεῖς* mit Lysias, mit jedem Dichter und Schriftsteller in Eine Classe gezählt werden (258, a ff.), die *ῥητορική* eines Thrasymachos und eines Odysseus zunächst als *ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*, dann als *ἀντιλογική* begriffen und mit der Kunst des Zenon, indem von dem Object u. s. w. abstrahirt wird, identificirt wird. (261). Er ist noch in den Banden des populären oder gewöhnlichen Sprachgebrauchs und es wird hier der erste Versuch gemacht, begriffliche Definitionen aufzustellen und eine entsprechende Terminologie zu gründen, wo Phädros auf ein ihm fremdes Gebiet geführt wird. Er leidet nämlich an einer gewissen Denkträgheit, *ἀργία τῆς διανοίας*, vor der Sokrates ihn warnt. (259). Wir haben schon vernommen, wie Sokrates ihn ermahnt, die Philosophie zu Ende zu studieren und zu treiben (*ἱκανῶς*), einen langen Umweg nie zu scheuen (273, e: *πολλῆς πραγματείας*), entschlossen den Anfang zu machen. (279, a: *ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλόν*). Wie Phädros trotz dieser *ἀργία τῆς διανοίας* und seiner *εὐήθεια* an Stellen, wie, 274, c und 275, a zu folgen vermag, bleibt ein Räthsel. Allein seine Antworten: *ἃ φῂς ἀκηκοέναι, λέγε; ῥαδίως*

σὺ Αἰγυπτίους-λόγους ποιεῖς, sind wohl ganz aus der Seele des Phädros heraus gesprochen, aber sie lassen uns eben im Unklaren darüber, ob die Seele des Phädros in der That die gesprochenen Worte aufgefasst und begriffen hat. Dass Phädros vollends im Voraus divinirt, wohin der ἀληθὴς λόγος führt (270, c; 161, a), dürfen wir nach seiner Aeusserung, 264, c, nicht erwarten. In dieser Beziehung ist seine Bemerkung (263, a) charakteristisch: δοκῶ μὲν ὃ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον.

Wir haben schon unser Bedenken gegen Sokrates Hoffnung, aus Phädros einen Dialektiker machen zu können, ausgesprochen. Die eben besprochenen Mängel und Fehler haben einen natürlichen Grund. Sie haben aber auch einen sittlichen Grund in dem erörterten Mangel an ernster Begeisterung und an Bewusstsein eines Berufs. Die ἀργία τῆς διανοίας ist selbst ein sittlicher Fehler. (259 ff.). Diese ἀργία ist nun ein Hauptzug, der die ganze Thätigkeit und die weiteren Eigenschaften des Phädros bestimmt.

Seine Thätigkeit kommt vorzugsweise seinem Gedächtniss zu Gute. Die Rede des Lysias wird auswendig gelernt. (228, b). Es ist dies ja die moderne Methode, zu unterrichten, sowohl in der Schule des Lysias, als in der des Euenos. (267, a). Es ist überhaupt die Methode der Sophisten, die sich gerne wegen ihres dialektischen Unvermögens gleich nach gehaltener Rede davonmachen (242, a), unbekümmert um die ἀνάκρισις und διδαχή der Zuhörer, wie die Rhapsoden. (277, e). Es wird die Methode des Unterrichtens in den Knabenschulen auf den Unterricht der Erwachsenen (νεανίαι. φρόνιμοι) übertragen, [1]) obgleich der Gegenstand der διδαχή nicht nur fähig, sondern bedürftig ist und auch das Zeitalter nicht mehr im richtigen Besitz der Wahrheit (ἀληθῆ) in mythischer Form ist, wie ehemals, als die Sagen gebildet, überliefert und verstanden wurden. (275, c; 274, c). Die Folge ist, dass das Gehörte als Gedächtnisssache behalten, nicht begriffen wird. Darum heisst es oft in unserm Gespräch: πῶς ἀκήκοας; ἀνήκοος γέγονας; und Phädros antwortet wohl: οὑτωσὶ περὶ τούτου ἀκήκοα. (260, a; 261, b;

---

[1]) Es ist nur natürlich und war eine geschichtliche Nothwendigkeit. Es war die alte, noch nicht *wissenschaftliche Methode* der Rhapsoden, des Lykurg, der sieben Weisen, des Pythagoras, Parmenides u. s. w. Sokrates erfand die Begriffe, die Wissenschaft und die wissenschaftliche διδαχή.



272, c).[1]) Er hat manches im Gedächtniss aufbewahrt, nicht nur von den Schätzen der Dichter eine reiche Blumenlese, sondern offenbar die umfangreichen Systemata von Meinungen der Rhetoren und Sophisten (*μάλα που συχνά:* 266, d ff.), selbst das Unbedeutende (*τά γε σμικρὰ καὶ οὐκ ἄξια λέγειν:* 268, a). Er ist ein Gelehrter, ein *πολυήκοος* und *πολυγνώμων* in dieser Beziehung. (275, a). Als solcher verräth er auch die charakteristischen Fehler. Er hat sein gelehrtes Wissen nicht präsent, so dass er es selbst nach Belieben sich vergegenwärtigen kann. (272, c: *οὔτι νῦν γ' οὕτως ἔχω λέγειν = βοήθειαν ἐπακηκοὼς Λυσίου ἤ τινος ἄλλου = ἀναμιμνησκόμενος*). Sokrates muss ihm die Sache erst vergegenwärtigen und alsdann erinnert er sich sofort, dass er es gehört hat und von wem, und dass er selbst schon die Sache vorhin berührte. (272, d — 273, a; 260, a). Es ist mit seinem unverbundenen gelehrten Wissen Vergesslichkeit nothwendig vereinigt, die Erinnerung wird von aussen geweckt, ist eine zufällige und fragmentarische. (275, a).

Die Quellen seiner Gelehrsamkeit sind aber nicht blos gehaltene lange Reden ohne *διδαχή*, sondern auch todte, geschriebene Reden und hierin liegt ein letzter Ausgangspunct der eben besprochenen Uebel. Für Griechenland beginnt eben das papierne Zeitalter. Alles schreibt und liest. Auch Phädros lernt den Erotikos de scripto, nimmt das Buch mit sich und schlägt nach, wenn er einen Hauptsatz vergessen hat. (228, a, b). Es ist eine schwerfällige Arbeit und doch weder eine innere Arbeit der Seele in sich (*ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὑτῶν ἀναμιμνησκομένους*), noch eine Uebung des lebendigen Gedächtnisses der Seele (*μνήμης*), indem vielmehr Vergesslichkeit befördert wird. (*λήθη:* 275, a). Die geschriebene Rede spricht vollends nicht zum Verständniss des Lesers, ist todt und man weiss schon, wie schwer in diesem Zeitalter die richtige Deutung geworden ist. (275, d, e). Da zeigen sich denn im Phädros ausser den erwähnten noch andere eigenthümliche Fehler. Der belesene Phädros frägt zuerst, wer und wo er (*τίνες καὶ ποῦ:* 235, c)

---

[1]) Krische bemerkt S. 100 zu p. 261, b, wo Platon einen *allgemeinen Begriff* der *ῥητορική* aufstellt: „Platon betrachtet diese Auffassung als etwas Neues.“ Das ist richtig. Aber es wird dies eben dadurch bemerklich gemacht, dass in der ironischen Frage des Sokrates *πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας* u. s. w. an Phädros als Kenner des gewöhnlichen Sprachgebrauchs und Vielhörer appellirt wird, der gleichwohl von einer *ῥητορική* in diesem Sinn nichts gehört hat.

dies und jenes gesagt hat, wer diese oder jene Erzählung oder Sage berichtet hat. (*τίς καὶ ποδαπός:* 275, c). Nicht erwägt er zuerst die in dieser Sage enthaltene Wahrheit. Er lässt merken, dass er wohl weiss, dass Sokrates die Erzählung, 274, c ff., in dieser Form zum Theil erdichtet habe. (275, b). Diese Richtung auf *unfruchtbares* philologisches Wissen des *ποῦ* ist, ähnlich dem Studium der Redefiguren in den Schulen, tadelnswerth, wie Phädros einräumen muss. (275, c). [1])

Es hängt hiermit jene besondere Art des Autoritätsglaubens zusammen, wo man sich auf die buchstäbliche Aeusserung eines Schriftstellers beruft. Phädros freut sich, den Hippokrates für sich citiren zu können. (270, c). Dies ist dieselbe sklavische Abhängigkeit, wie die Sophistenjünger sie ihren Meistern gegenüber an den Tag legten. (266, c). Sokrates bemerkt dagegen, es käme darauf an, zu prüfen, ob der *ἀληθὴς λόγος* mit dem werthen Hippokrates übereinstimme. (270, c).

Am wenigsten kann man übersehn, dass von dem vielen Lesen das religiöse Leben verkümmert wird. Phädros weiss nicht einmal den Ort, wo die Oreithyia geraubt sein soll, anzugeben, obgleich er vielleicht täglich am Ilissos Spaziergänge macht. (229, b). Auch sonst ist er in den Sagen unbewandert, *ἀνήκοος* und nicht *φιλόμουσος*. (259, b). [2])

Hier greift aber das Verderben der neuesten Zeit weiter um sich und da Phädros eifrig das Neueste hört und liest, so wird er bei seinem unkritischen energielosen und unselbständigen Charakter vom Verderben wenigstens berührt, wenn nicht unheilbar verwundet. Die einfache Hinnahme einer Sage und Beruhigung bei der tiefsinnigen Wahrheit einer Erzählung ist bei Phädros und den jungen Athenern (*σοφοὶ ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι:* 275, b) nicht mehr Mode, wie zur Zeit der gläubigen, weisen Alten. [3]) Eine neueste Richtung

---

[1]) Den Vorwurf des Sokrates, dass Phädros bei Erzählungen blos auf das Ansehn der Person und ihr Vaterland es ankommen lasse (bestimmter: immer nach dem Autor oder der schriftlichen Quelle frage), findet Krische, S. 121, Anm. 1, nicht leicht vollständig einzusehen, so wie die Worte des Phädros, 275, b, nüchtern. Seine Interpretation und Rechtfertigung habe ich früher zurückgewiesen. Hier glaube ich den Platonischen Gedanken richtig angegeben zu haben, d. h. ein Moment desselben. Cfr. folg. Anm. 3.

[2]) Aristophanes, Frösche 1490, findet, dass der Umgang mit dem Sophisten und Schwätzer Sokrates die Schuld trägt: *Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν ἀποβαλόντα μουσικήν.*

[3]) Dies ist das zweite Moment des Platonischen Gedankens. Cfr. S. 158.

in Athen geht darauf aus, die Mythen als dichterische Einkleidungen physisch erklärbarer Vorgänge rationalistisch zu deuten. Die Wahrheit der Mythen in ihrer einfältig dichterischen Form wird zerstört. Phädros ist von dieser Richtung noch nicht ergriffen; er weiss nur noch nicht, was er von derselben halten soll, bis Sokrates ihm die Natur dieses freudelosen, unfruchtbaren und endlosen Räsonnirens klar macht. (229, c—e). Phädros ist wohl fromm und folgt dem Sokrates, wo dieser zur Lobpreisung eines Gottes oder zum Gebet auffordert durch Wort und That (279, b, c; 257, b; 242, d ff.). Aber er ist doch nicht ernsthaft und consequent religiös gesinnt. Daher kann er, als ob er ein frivoler Held der Aristophanischen Komödie wäre, mit einer schwungvollen Pindarischen Anrufung *(ὄμνυμι - τίνα μέντοι, τίνα θεῶν;)* beginnen und mit einem sogenannten Sokratischen Schwur enden. *(ἦ βούλει τὴν πλάτανον ταυτηνί; ἦ μήν).*

Hiermit sind die hauptsächlichsten Züge im Charakter des Phädros hervorgehoben und erläutert. Dass er viele Fehler besitzt, die theils allgemein, zum Beispiel mit dem vielen Lesen regelmässig verbunden, sind, theils in den letzten Jahren des peloponnesischen Krieges immer deutlicher hervortraten und ein Gegenstand der öffentlichen Polemik wurden, ist klar. Hat nun Platon dem Phädros fremde Fehler beigelegt, die nur die Consequenz von seinen individuellen Fehlern oder mit ihnen verwandt und sowohl mit der gegenwärtigen Zeitrichtung gegeben, als mit der Polemik, also mit dem Hauptgedanken des Dialogs nothwendig verbunden sind? Dass Platon im Gespräch selbst durch eine Andeutung (259, b) uns zu dieser Annahme berechtigt, habe ich schon bemerkt. Die gegebene Charakteristik begünstigt an sich diese Hypothese. Indessen bemerkte ich auch schon, dass Phädros in der Wirklichkeit leicht von den verschiedenen Gebrechen einer Zeitrichtung afficirt werden konnte. Dass nun in der That viele der hervorgehobenen Züge den Charakter einer momentanen Krankheit, einer verlierbaren Manier haben, ist offenbar. Wenn wir daher aus der Darstellung des Phädros im Symposium und Protagoras folgern, dass Platon auch in unserm Dialog die Grundzüge des wirklichen Phädros vor Augen hat und festhält, so dürfen wir gewiss weiter schliessen, dass er auch bei den eingehenderen Ausführungen des Charakters den wirklichen Phädros der Jahre 410 — 406 vor Augen hat. Der Grundcharakter des Phädros steht dieser Schlussfolgerung gar nicht im Wege; denn dass ein solcher Phädros, wie der ist, der im Symposium

jene Liebesrede hält, in den Jahren 410—406 wirklich so denken und sich stellen konnte, wie es in unserm Dialog geschieht, ist nicht nur in jeder Beziehung möglich, sondern erfahrungsmässig wahrscheinlich. Es ist um so wahrscheinlicher, als damals noch nicht die Sokratische Philosophie mit ihrem ganzen Ernst den Nimbus der Sophisten überwunden hatte, an den Lysias und Phädros noch nicht herangetreten war, Isokrates eben mit Redeschreiben den Anfang machte und der ebenbürtige Interprete Sokratischer Philosophie seinen Phädros, Lysis und Protagoras noch nicht publicirt hatte. Welche Reformation in dem Kreise des Lysias und Phädros die Folge des Auftretens eines Platon und eines Isokrates sein musste, davon haben wir ein Zeugniss und einen Massstab in der Geschichte des Lysias. Dieser ehrgeizige Metöke giebt seit 403 den rhetorischen Unterricht und seine Schule auf und beschränkt sich auf seine praktische, advocatische Thätigkeit. [1]) Dass Platon aber in der That den *wirklichen Phädros* während jener Periode vor Augen hat, beweist die Charakteristik des Sokrates, für deren historische Treue und realistische Ausführlichkeit wir in den Memorabilien einen genügenden Massstab haben.

Sokrates ist schon ein bejahrter Mann, ein Greis. (236, d). Aber weit entfernt davon, dass sein Geist *(διάνοια)* gelitten hätte, [2]) fühlt er nicht einmal in Bezug auf den Körper die Last des Alters. Er will dem Phädros bis Megara folgen und nicht hinter ihm zurückbleiben. (227, d). Er ist abgehärtet, wie einer aus der Palästra der alten Marathonskämpfer oder der Salaminier. Er scheint die drückende Mittagshitze gar nicht bemerkt zu haben. (242, a ff.). [3]) Immer geht er baarfuss. (229, a). Auch empfiehlt er der Jugend die *θεραπεία* des Körpers *ἐν ἡλίῳ καθαρῷ μετὰ πόνων ἀνδρείων καί ἱδρώτων ξηρῶν* und polemisirt gegen

---

[1]) Dass der Ernst der *wirklichen Erlebnisse* einen Hauptfactor dieses Resultats bildet, übersehe ich nicht. Lysias (contra Erat. § 3): *ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ ἄνδρες δικασταί, οὔτ' ἐμαυτοῦ πώποτε οὔτε ἀλλότρια πράγματα πράξας νῦν ἠνάγκασμαι ὑπὸ τῶν γεγενημένων κατηγορεῖν.* Pectus est, quod disertum facit, et pectus ipsum movetur rerum ac temporum conditione et necessitate.

[2]) Memor. IV, 8, 1: *τὸ ἀχθεινότατον τοῦ βίου καὶ ἐν ᾧ πάντες τὴν διάνοιαν μειοῦνται, ἀπέλιπεν.*

[3]) Mem. I, 6, 2 u. 6: Antiphon: *ἱμάτιον ἀμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς.* Sokrates: *ἤδη οὖν ποτὲ ᾔσθου ἐμὲ - διὰ θάλπος μαχόμενόν τῳ περὶ σκιᾶς ἢ διὰ τὸ ἀλγεῖν τοὺς πόδας οὐ βαδίζοντα, ὅπου ἂν βούλωμαι.*

die moderne Scheu vor den Gymnasien und der Palästra, so gut wie ein Aristophanes. (239, c, d). [1]) Er betrachtet keineswegs mit freundlichen Augen das Verweilen des Phädros beim Lysias vom Morgen bis Mittag (*ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος:* 228, b). [2]) Es ist auch ganz gegen seine Gewohnheit, mit einem Jünger nicht in der Rennbahn, sondern auf den Landesstrassen zu spazieren, nicht an einem frequentirten Ort, sondern im Freien unter dem Dach einer Platane mit ihm zu verkehren, wie es hier einmal der Fall ist. (230, d; 227, a). Beim berühmten Tempel des Zeus Olympios trifft ihn Phädros. (227, b). Er sucht gewöhnlich und trifft seine Jünger in den Gymnasien oder in einer Palästra. [3])

Er gehört nicht in die Classe der *καλοί* und weiss es. (227, c). Er scheut nicht die Hässlichkeit seines Aeussern zu berühren. (240, d; 253, e: *σιμοπρόσωπος*). Im Gegentheil spricht er selbst und lässt andere im Scherz von derselben sprechen. (279, b). Er sieht eben nur die innere Schönheit an andern, erfleht diese auch für sich (*καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν; τὸ ἦθος:* 243, c; 239, a, b; *τὸν τρόπον:* 232, e), während er von der äusseren Schönheit zu abstrahiren vermag, als ob sie kein *ἀγαθόν*, ja nicht für ihn da wäre. (266, b; 278, e; 279, a). [4])

Sokrates ist äusserst arm. (228, c). [5]) Aber Gold ist ihm nicht der *πλοῦτος*, sondern Weisheit. Scherzend äussert er, der Himmel möge ihm so viel an Gold verleihen, als kein anderer zu schleppen und zu tragen vermag, denn der *σώφρων* (279, c: *τὸ δὲ χρυσοῦ πλῆθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτ᾽ ἄλλος ἢ ὁ σώφρων*). [6]) Phädros stellt ihm sein Vermögen zur Disposition und kann offenbar nicht leicht begreifen, dass Sokrates in seiner Armuth nichts weiter nöthig haben solle, als innern *πλοῦτος* (279, c). Dagegen als Phädros einmal seinen Reichthum an Golde berührt und verräth (235, d), benutzt Sokrates die Gelegenheit zu einer witzigen Anspielung auf seine Treuherzigkeit und *εὐήθεια*

---

[1]) Mem. III, 12; III, 5, 13 ff.; I, 3, 5; Sympos. 220, a, b.

[2]) Protag. 315, c: *περὶ αὐτὸν ἐκάθηντο ἐπὶ βάθρων - Φαῖδρος.*

[3]) Lysis 203, a, b; 204, a. Euthyd. 271, a. Charmid. 153, a. Mem. I, 1, 10.

[4]) Mem. I, 3, 14: *αὐτὸς φανερὸς ἦν οὕτω παρεσκευασμένος, ὥστε ῥᾷον ἀπέχεσθαι τῶν καλλίστων καὶ ὡραιοτάτων ἢ οἱ ἄλλοι τῶν αἰσχίστων.* IV, 1, 2; III, 11. Vergl. Theätet 143, e; Sympos. 215 ff.

[5]) Mem. I, 3, 5: *οὕτω εὐτελὴς ἦν ὥστ᾽ οὐκ οἶδ᾽ εἴ τις οὕτως ἂν ὀλίγα ἐργάζοιτο ὥστε μὴ λαμβάνειν τὰ Σωκράτει ἀρκοῦντα.*

[6]) Mem. I, 6, 10: *τὸ δὲ ὡς ἐλαχίστων δεῖσθαι ἐγγυτάτω θείου.*

(*φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς* u. s. w.). [1]) Er steht erhaben und frei über jedem Hang zur Habsucht, wie der freieste Hellene. Er tadelt hart die geldempfangenden, orientalisch gesinnten Sophisten, sowie ihre Tributzahler. (266, c). [2]) Er ist natürlich weit davon entfernt, für seinen Unterricht sich Lohn auszubedingen. Um lernen und lehren zu können versäumt er es gar, durch private Thätigkeit sich Geld zu erwerben. Er hat immer Musse. (*σχολή*: 258, e). „Glaubst du nicht,“ sagt er zu Phädros, „dass, um deine und Lysias „Verhandlung zu hören, ich selbst jedes Geschäft liegen „lassen würde, mit Pindar zu reden. (*κατὰ Πίνδαρον καὶ „ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα ποιήσασθαι*: 227, b).“ [3]) So darf und kann Sokrates seine Armuth zum Gegenstand des Scherzes, seine *σχολή (ἀπραγμοσύνη)* zum Object eignen und fremden Witzes machen. Er treibt ein ganz anderes Handwerk (*τέχνη*), (257, a; 266, b), eine *ἀσχολία*, hinter der jede andere zurückstehen muss. [4])

Diese Thätigkeit ist allerdings auch keine öffentliche. (*δημόσια πράγματα*). Sokrates ist ein Freund des Gemeinwohls. Reden, die *δημωφελεῖς* sind, sind ihm lieb. (227, d). [5]) Gerade darum aber muss er sein Volk bedauern. Denn dass das Athenische Volk von Schiffern tief gesunken ist, entgeht ihm nicht. (243, c). Dass es sinnliche Lust verfolgt, nach seinen Meinungen und seinen Interessen willkührlich und beliebig entscheidet, hat Sokrates erkannt. (258, b, e; 260, a). [6]) Aber mehr bedauert er noch, dass die Führer

---

[1]) Mem. IV, 1, 5: *ἠλίθιοι* sind *οἱ ἐπὶ πλούτῳ μέγα φρονοῦντες*; I, 5, 6: *ἐκράτει τῆς διὰ τῶν χρημάτων ἡδονῆς νομίζων τὸν παρὰ τοῦ τυχόντος χρήματα λαμβάνοντα δεσπότην ἑαυτοῦ καθιστάναι καὶ δουλεύειν δουλείαν οὐδεμιᾶς ἧττον αἰσχράν.*

[2]) Mem. I, 6, 13: *τοὺς ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ τὴν σοφίαν πωλοῦντας σοφιστὰς ὥσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν* (*Ἀθηναῖοι*).

[3]) III, 11, 16: *ἐπισκώπτων τὴν αὑτοῦ ἀπραγμοσύνην, Ἀλλ', ἔφη, οὐ πάνυ μοι ῥᾴδιόν ἐστι σχολάσαι· καὶ γὰρ ἴδια πράγματα πολλὰ καὶ δημόσια παρέχει μοι ἀσχολίαν.*

[4]) Mem. I, 2, 57: *τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαι ἔφη*; III, 9, 9, cfr. über *σχολή* und *ἀσχολία*. Apologie 23, b: *ὑπὸ ταύτης τῆς ἀσχολίας οὔτε τι τῶν τῆς πόλεως πρᾶξαί μοι σχολὴ γέγονεν ἄξιον λόγου οὔτε τῶν οἰκείων, ἀλλ' ἐν μυρίᾳ πενίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.*

[5]) Mem. III, 7, 9: *μὴ ἀμέλει τῶν τῆς πόλεως, εἴτι δυνατόν ἐστι διὰ σὲ βέλτιον ἔχειν.*

[6]) Mem. IV, 8, 15: *οἱ Ἀθήνησι δικασταὶ πολλοὺς μὲν ἤδη μηδὲν ἀδικοῦντας λόγῳ παραχθέντες ἀπέκτειναν*; III, 7, 8 u. 5, 6: *οἱ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* pflegen *πολλάκις τῶν ὀρθῶς λεγόντων καταγελᾶν*; bestehen aus *ἀφρονέστατοί τε καὶ ἀσθενέστατοι, γναφεῖς, σκυτεῖς, τέκτονες,*

gar nicht besser, sondern nur unwissende, egoistische und boshafte Betrüger der Masse und Schmeichler derselben sind. (260, c; 257, e ff.).[1]) „Was wird die Frucht solcher Aussaat sein?“ fragt Sokrates. (260, d).[2]) Natürlich gehört er nicht zu den *ἑταῖροι* irgend eines dieser vornehmen, eingebildeten und ehrgeizigen Politiker. (258, b).[3]) Im Gegentheil schont er sie so wenig, wie die Sophisten; censirt ihre Fehler, wie die des Athenischen Volkes streng und rücksichtslos. (260, b, e; 257, e; 258, a, b; 241, d).[4]) Diese Censur ist aber schon eins seiner Mittel, um der Vaterstadt zu nützen. Denn etwas muss hier geändert werden. Die Führer müssen *wissenschaftlich* gebildet werden; aber Lehrer der Dialektik ist eben Sokrates.[5]) Daher ist derselbe bestrebt, junge und alte Athener zu sich heranzuziehen, um sie für die Führung der Aemter fähig zu machen. (260, e; 262, b, c).[6]) Denn er hält dies für eine nothwendige Folge seiner dialektischen Meteorologie und Adoleschie, wenn seine Schüler nur sonst zum Staatsmann und Redner Anlage und Beruf haben. (270, a; 272, b).[7]) Er ist bemüht, einen Phädros aus der Schule des Lysias zu entfernen, einen Lysias von seiner Beschäftigung abzubringen (257, b); polemisirt gegen das Studium der Meinungen und Stimmungen des Volkes (261, a; 262, c; 272, e), will nicht, dass die Jugend eine Fertigkeit und Routine (*ἄτεχνος τριβή*) in der Ueberredung des Volkes in den Gerichten sich zum Ziel ihres Strebens machen (260, e) und sich selbst zu Dienern des Scheins und der Lüge in den Gerichten herabwürdigen sollen. (272, e ff.; 273, e ff.).[8]) Sokrates ist in *dieser* Beziehung ein Refor-

---

χαλκεῖς, γεωργοί, ἔμποροι, οἱ ἐν τῇ ἀγορᾷ. III, 5, 13: *ἐγὼ μὲν οἶμαι — Ἀθηναίους ἀμελῆσαι ἑαυτῶν καὶ διὰ τοῦτο χείρους γεγονέναι.*

[1]) Mem. I, 3, 4: *τῶν ἄλλων μωρίαν κατηγόρει, οἵτινες — φυλαττόμενοι τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀδοξίαν.* Frösche 1085: *βωμολόχων δημοπιθήκων κ.τ.α.*

[2]) III, 3, 9: „Selbst der Hipparch muss als *βέλτιστος, μάλιστα εἰδὼς ἃ δεῖ ποιεῖν* sich offenbaren.“

[3]) I, 2, 48: „Kriton u. s. w. war sein *ὁμιλητής*.“

[4]) I, 2, 30.

[5]) Mem. III, 5, 21: Sokrates will nicht, dass *οἱ ἥκιστα ἐπιστάμενοι ἄρχουσι.*

[6]) Mem. IV, 2, fesselt er den Euthydem. III, 5, 23 u. 24 zeigt er dem jungen Perikles, was ein Strateg wissen **müsste.**

[7]) Mem. IV, 2, 2: *εὔηθες ἔφη εἶναι τὸ οἴεσθαι - τὸ δὲ προεστάναι πόλεως, πάντων ἔργων μέγιστον ὄν, ἀπὸ ταὐτομάτου* (ohne tüchtige Lehrer) *παραγίγνεσθαι.*

[8]) Mem. I, 7, 5: *ἀπατεῶνα δ' ἐκάλει - πολὺ δὲ μέγιστον ὅστις μηδενὸς ἄξιος ὢν ἐξηπατήκει πείθων ὡς ἱκανὸς εἴη τῆς πόλεως ἡγεῖσθαι.*

mator. Es gewinnt fast den Schein, als ob er dem modernen Lakonismos huldigt, wenn er den Spartaner wegen seiner Wahrheitsliebe als Muster aufstellt. (260, e).[1]) Im Grunde freilich ist jenes Citat ein *zweischneidiges* Schwerdt gegen *attische Lügenhaftigkeit* und *Lacedämonische Einfalt* gerichtet. Denn Einfalt ist dem Sokrates so schrecklich, wie Gottlosigkeit. (242, d). Die veritas des Sokrates ist ja auch nicht blos Wahrhaftigkeit, sondern die ganze Tugend und das wahre Wissen, in objectivem und subjectivem Sinn. Nicht die Willkühr der souveränen, aber launigen Masse ohne den Besitz der Wahrheit soll herrschen, nicht jeder Matrose *(ναύτης)* oder jeder beliebige Mann von der Einsicht und Gesinnung des Schiffervolkes *(ὁμόδουλος)* soll ein Amt bekleiden,[2]) sondern die Wahrheit soll herrschen und der Wahrheitskundige dieselbe zur Geltung im Staat und zur Ausführung bringen,[3]) indem es ihm stets Nebensache *(πάρεργον)* bleibt, ob er gefällt, obgleich er die sichere Kunst besitzen muss, die Masse für die Wahrheit zu gewinnen. (274, a; 271, d ff.; 258, b).[4]) Solche Staatsmänner heranzubilden, ist er bemüht; um solche Männer in die Ekklesia und die Dikasterien zurückzuführen, sucht er die junge dialektische Welt aus der Ekklesia zu entfernen:[5]) er darf daher in diesem Sinne mit vollem Recht sagen, dass er ein Freund des Gemeinwohls, und dass er im Dienste des Staats thätig sei,[6]) er nicht mehr ein müssiger Logograph zu heissen verdiene, als die praktischen Staatsmänner,

---

[1]) Protagoras, 343, heissen die Sätze, *γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν* Beispiele Lakonischer Brachylogie und Philosophie. Mem. III, 5, 15—21, erkennt er die Lakonische Eunomie an, aber ohne die Verfassung Athens zu verachten. Kriton, 52, e: *σὺ δὲ* (Sokrates) *οὔτε Λακεδαίμονα προῃροῦ οὔτε Κρήτην, ἃς ἑκάστοτε φῂς εὐνομεῖσθαι — διαφερόντως Ἀθηναίων ἤρεσκεν ἡ πόλις τε καὶ οἱ νόμοι.*

[2]) Mem. I, 2, 9: *ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων τοὺς συνόντας, λέγων ὡς μωρὸν εἴη τοὺς μὲν τῆς πόλεως ἄρχοντας ἀπὸ κυάμου καθιστάναι. κ.τ.α.*

[3]) Mem. IV, 2, 11: *ἀτὰρ κατανενόηκας εἰ οἷόντ' ἐστὶ μὴ ὄντα δίκαιον ἀγαθὸν ταῦτα (πολιτικός) γενέσθαι;* Antwort: *οὐχ οἷόντε ἄνευ δικαιοσύνης κ.τ.ἀ.*

[4]) Mem. III, 3, 11: Er meint *τὸν ἵππαρχον πρὸς τοῖς ἄλλοις ἐπιμελεῖσθαι δεῖν καὶ τοῦ λέγειν δύνασθαι, τοῦ διδάσκειν:* Mem. III, 6, 15.

[5]) Zum Beispiel den Euthydem IV, 2; den Glaukon III, 6; den Charmides treibt er an, in der Ekklesia mit seinem Wissen sich geltend zu machen, III, 7.

[6]) Mem. I, 6, 15: *ποτέρως μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὸς πράττοιμι ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά;*

nur dass er seine Psephismen *(σύγγραμμα)* nicht nach dem Calcül sterblicher Klugheit abfasse *(σωφροσύνη θνητή)* und sie gleich auf der Tafel einer lebendigen, jungen Seele niederschreibe. (276, c ff.; 258, a ff.; 256, e; 227, d).

Dass nicht jeder es versteht, wenn er von seiner öffentlichen Amtsthätigkeit oder von seiner guten Gesinnung gegen die Demokratie Athens spricht, ist nur natürlich und dass überhaupt unter seinen Schülern in dieser Zeit Einer sich befindet, der ihn ganz versteht, ist nicht anders aus der Zeit zu erklären, als nach jenem Gesetz historischer Erfahrung, wornach eine Zeit, die ihren Protagoras und Gorgias hat, auch ihren Sokrates und Platon finden wird.[1] Denn um Sokrates zu verstehen, muss man, auf seinen Standpunct gehoben, mit Sokratischen Augen sehen, was die „Wahrheit,“ was das „Wissen“ und was das „Nichtwissen“ ist. (253, a; 247, d, e; 249, c).[2] Dass Sophisten, wie Thrasymachos *(διαβάλλειν κράτιστος)*, Politiker, wie der im Phädros, 257, c, Erwähnte, veranlasst werden können, den Sokrates zu verleumden und anzuklagen, ist leicht begreiflich. Er ist auch wirklich selbst von früheren Schülern und von einigen andern mit Verleumdungen verfolgt. (255, a: *ἐν τῷ πρόσθεν*

---

[1] Ich verstehe das Gesetz nicht so, als ob eine solche Zeit nach Analogie physischer Nothwendigkeit einen Platon hervorbringen und ein Platon den Sokrates verstehn musste. An ihrem **wirklichen** Verständniss war die gute Methode und anhaltende Anstrengung des Sokrates und der begeisterte Wille und Ernst seines Lieblings Schuld. Ausser dieser Causalität der Persönlichkeiten auf Grund ihrer Gaben und ihres Berufs darf ich in Beziehung auf des Sokrates Geschichte auf meine Erörterung der unmittelbaren göttlichen Causalität, die Interpretation des Dämoniums verweisen. (Plat. Idee des persönl. G. S. 53, Anm. 1.)

[2] Apologie 29, d, e: *λέγων οἷάπερ εἴωθα, ὅτι - ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὤν, πόλεως τῆς μεγίστης - χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνει ἐπιμελούμενος, (δόξης, τιμῆς), φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς (τὰ πλείστου ἄξια:* 30, a; *τὰ μέγιστα,* in Bezug worauf der Handwerker u. s. w. auch *σοφώτατος εἶναι ἠξίου:* 22, d)*οὐκ ἐπιμελεῖ οὐδὲ φροντίζεις;* 21, d: *ἔοικα τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.* 23, a, b: *τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός - - ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία (τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν)* u. s. w. Mem. I, 1, 16: *αὐτὸς περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο σκοπῶν - τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων καὶ περὶ τῶν ἄλλων κ.τ.ἀ.* IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε (διοριζόμενος).* Zu diesem *ὄντα* gehört die *οὐσία* (Substanz) der *ψυχὴ ἀνθρώπου* (IV, 3, 14), die Frage in Betreff der Existenz und *οὐσία* der Götter (IV, 3, 12, 13); die Frage, wer *ὁ ἐπιστάμενος* und *ὁ μὴ ἐπιστάμενος* sei, die Kriterien des Wissens u. s. w. (IV, 2, 21, 39).

ὑπὸ ξυμφοιτητῶν ἤ τινων ἄλλων διαβεβλημένος). [1]) Welche Anklagen gegen Sokrates erhoben werden und mit welchem Schein der Wahrheit, wurde vorhin im Allgemeinen erörtert. Aber so wenig er es zunächst darauf abgesehn hat, dem Volke zu gefallen (*ὅτι μὴ πάρεργον:* 274, a), [2]) so wenig ist er mit Worten bestrebt, den Schein eines Meteorologen und Schwätzers (270, a; 252, e; 253, a; 246, e; 247), [3]) den Ruf eines Päderasten und Sittenverderbers (252, a: Die Seele eines Jüngers *νομίμων καὶ εὐσχημόνων, οἷς πρὸ τοῦ ἐκαλλωπίζετο, πάντων καταφρονήσασα δουλεύειν ἑτοίμη καὶ κοιμᾶσθαι ὅπου ἂν ἐᾷ τις ἐγγυτάτω τοῦ πόθου*), [4]) den Ruf eines Sophisten (257, d ff.; 266, b, c; 230, a), [5]) endlich den Ruf eines Verrückten (*ατοπία, μανία:* 251, e; *ἀτοπώτατος:* 230, c; *παρακινῶν:* 249, d) zu vermeiden. [6]) Um das zu erreichen, müsste er eben sein Liebeshandwerk (*ἐρωτικὴν τέχνην:* 257, a) aufgeben, was er nicht vermag und nicht will, [7]) so wenig der ehrliebende Lysias seine, die Volksführer und neuesten Verfassungsänderer ihre so-

---

[1]) Apologie 21, e: *πολλοῖς ἀπηχθόμην.* 23, e: Die Kläger greifen ihn an *Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων.* Mem. I, 2, 31: *ὁ Κριτίας - - διαβάλλων πρὸς τοὺς πολλούς.* Cfr. IV, 2, 40; I, 6 (der Sophist Antiphon); IV, 4, 6 (Hippias aus Elis); III, 8, 1 und II, 1, 1 u. 34. (Aristipp aus Cyrene).

[2]) Mem. I. 1, 18: *περὶ πλείονος ἐποιήσατο εὐορκεῖν ἢ χαρίσασθαι τῷ δήμῳ παρὰ τὸ δίκαιον.* IV, 4, 2 bis 5. Apologie 29, d: *εἴποιμ' ἂν ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν.*

[3]) Mem. I, 2, 31: *τὸ κοινῇ τοῖς φιλοσόφοις ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπιτιμώμενον ἐπιφέρων αὐτῷ.* Apologie 23, d: *τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα λέγουσιν: Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆς καὶ τὰ ἐπουράνια.*

[4]) Mem. IV, 1, 2: *πολλάκις γὰρ ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν.* III, 11, 16: *εἰσὶ δὲ καὶ φίλαι μοι* (Kebes, Simmias), *αἳ οὔτε ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἀφ' αὐτῶν ἐάσουσί με ἀπιέναι.* I, 2, 49, 50: *τοὺς πατέρας προπηλακίζειν ἐδίδασκε; τοὺς ἄλλους συγγενεῖς ἐποίει ἐν ἀτιμίᾳ εἶναι.*

[5]) Mem. I, 2, 14: *ᾔδεσαν Σωκράτην - τοῖς δὲ διαλεγομένοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιτο.* I, 2, 5?. Apolog. 18, b: *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν.*

[6]) Mem. I, 3, 4: Er scheut nicht *τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀδοξίαν.* IV, 4, 4: *οὐδὲν ἠθέλησε τῶν εἰωθότων ἐν τῷ δικαστηρίῳ παρὰ τοὺς νόμους ποιῆσαι.* Mem. IV, 8, 4· *ἥνπερ* (sein Thun und Treiben) *νομίζοι καλλίστην μελέτην ἀπολογίας εἶναι.* Dies ist sein Grundsatz; denn „wer diese nicht verstehe, den könne er nicht *διδάσκειν,* noch *πείθειν.*“ Mem. IV, 4, 10. Apologie 37, a, b; 30, c, d; 32, a.

[7]) Apologie 30, b: *ὦ Ἀθηναῖοι, ἢ πείθεσθε Ἀνύτῳ ἢ μή, καὶ ἢ ἀφίετε ἢ μὴ ἀφίετε, ὡς ἐμοῦ οὐκ ἂν ποιήσοντος ἄλλα, οὐδ' εἰ μέλλω πολλάκις τεθνάναι.* Mem. I, 3, 4.



phistische Logographie aufgeben können, von der sie unsterblichen Ruhm zu ernten hoffen. (257, c ff.). Die verführbare Menge, welche die Verschiedenheit (229, c — 230, a) seiner Meteorologie, seiner Betrachtung der Welt *(οὐρανός, φύσις)* und seines Thuns von dem der Sophisten und Rhetoren nicht begreifen kann (262, a, b), durch das Wort zu belehren, darf er nicht hoffen [1]) und wünscht nur, dass den Schönen, wie Isokrates, Phädros *(παρὰ τοῖς καλοῖς* an Seele: 257, a, b; 278, e ff.) seine Kunst gefalle. Diese zum Verständniss seiner schweren Kunst hinzuführen und sie für dieselbe zu gewinnen, macht er den Versuch; zu denen aber, die nicht auf demselben Wege mit ihm wandeln (276, d: *ταὐτὸν ἴχνος μετιόντες*; 252, e), spricht er nicht, da er wohl erkennt, wo er zu reden oder zu schweigen hat. (275, e ff.). Das Schelten und Lärmen der Menge kümmert ihn nicht, da er nicht ein Diener des Scheins, sondern der Wahrheit, nicht der Menge, sondern Gottes (273, d ff.) ist, nicht um das Gold der Erde, [2]) wie die Sophisten, (266, c), sondern um inneren *πλοῦτος*, das höchste *ἀγαθόν* dient (279, b, c; 256, b) und in seinem **Beruf** zum wahren Wohle der Menge wider ihren Willen und Wahn (277, e; 260, c) thätig ist. (250, b; 248, d; 266, c; 278, d). [3]) Dies ist seine feste Stellung und seine Aufgabe im Gemeinwesen, von der und den mit derselben verknüpften Gefahren Sokrates eine so deutliche „Wissenschaft" *(ἐπιστήμη)* besitzt, als von seiner Körper- und Seelenbeschaffenheit, von der er oft spricht und im Scherze reden lässt, deren er sich aber auch eben so sicher ist, als der Identität seines Bewusstseins. (228, a; 237, c; 270, c; 279, c).

Sokrates sitzt nicht müssig in den Gerichten, [4]) wie die Athener, um ein Zuschauer der antilogischen Kämpfe zu

---

[1]) Apol. 28, a: *ἐμὲ αἱρήσει - - ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος.* 19, a: *οἶμαι δὲ αὐτὸ χαλεπὸν εἶναι καὶ οὐ πάνυ με λανθάνει, οἷόν ἐστιν (τὸ ἐξελέσθαι τὴν διαβολήν).*

[2]) Mem. VI, 6, 14: *ἥδομαι φίλοις ἀγαθοῖς καὶ ἐάν τι σχῶ ἀγαθόν (εἰς ἀρετήν), διδάσκω καὶ ἄλλοις συνίστημι* (um zu lernen)... *καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος.* I, 2, 7. Apolog. 31, b, c; 19, e ff. Ich wiederhole nicht dagewesene Citate und übergehe solche, die an einer späteren Stelle nothwendig wiederholt werden müssten!

[3]) Mem. I, 2, 62: *ἐμοὶ μὲν δὴ Σωκράτης τοιοῦτος ὢν ἐδόκει τιμῆς ἄξιος εἶναι τῇ πόλει μᾶλλον ἢ θανάτου.* Apolog. 30, a: *ἐγὼ οἴομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν κ.τ.α.* bis 31.

[4]) Apolog. 17, d: *νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα.*

sein, noch ist er dort und in der Ekklesia, wie ein Politiker und Redner, thätig (258, b ff.; 261, b ff.); er hat durch Anderer Worte und Beobachtung seiner selbst erkannt und weiss, dass er in seiner Stadt ein *ἀτοπώτατος* heisst und ist. (228, c, d). [1]) Einen noch schrofferen Gegensatz bildet seine Thätigkeit gegen jene der Sophisten, rhetorischen Schulmeister, Buchgelehrten und der empirischen wirklichen Meteorologen. Er ist sich des Gegensatzes klar bewusst, [2]) macht gegen diese Weise der Behandlung jener Objecte, der Rede, der Bücher, der Erscheinungen auf der Erde und am Himmel, bewusste und entschiedene Opposition und lächelt über die *μωρία (ἠλιθιότης)* jener, die den Unterschied seiner Kunst, die er, durch Aristophanes veranlasst, schalkhaft und ironisch auch Meteorologie nennt, von der terrestrischen Meteorologie nicht sehen (259, d; 270, a; 247, c, d), [3]) oder nicht sehen wollen.

Er sucht diese Gegner auf und nicht leicht ist einer in der Stadt, ohne dass Sokrates mit ihm in Berührung kommt. [4]) Die Diatribe des Lysias und deren Wirkung beim Schüler muss er kennen lernen. (227, b ff.) Mit dem Prodikos verkehrt er und bespricht mit demselben seine rhetorische Theorie. (267, b). [5]) Von Menschen kann man ja direct und durch ihre Beobachtung lernen (230, d), und eines Sophisten Wort darf man nicht ungeprüft lassen, da etwas Wahres dahinter stecken kann. (260, a). Der eitle, wenig urbane Prodikos empfiehlt sich ihm wegen seiner *μετριότης λόγων*. Auch an Lysias erkennt er und lobt, was zu loben ist. Aber wie des Prodikos Rohheit *(ἐγέλασε)* und Eitelkeit *(μόνος*

---

[1]) Apolog. 31, c: *ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, ὅτι-ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιιὼν καὶ πολυπραγμονῶ, δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων-συμβουλεύειν τῇ πόλει.*

[2]) Apolog. 21, d: *ἔοικα τούτου γε (τῶν πολιτικῶν τις) σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.*

[3]) Mem. I, 1, 17: *ὅσα δὲ πάντες ᾔδεσαν, οὐ θαυμαστὸν εἰ μὴ τούτων ἐνεθυμήθησαν;* Apolog. 19, c, d. Er lässt vom Standpunct seiner Richter aus fragen (20, c): *τὸ σὸν τί ἐστι πρᾶγμα,* und als er die volle Wahrheit sagt (20, d), fürchtet er: *ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν.* In der That verstehen die Richter ihn nicht und machen Lärm.

[4]) Mem. IV, 4, 5: *διὰ χρόνου ἀφικόμενος ὁ Ἱππίας Ἀθήναζε παρεγένετο τῷ Σωκράτει.* Apolog. 20, a; 21, b ff.

[5]) Mem. II, 1, 21: *Πρόδικος, ὁ σοφός, ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ τοῦ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται.* 34: *οὕτω Πρόδικος διώκει· ἐκόσμησε μέντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν.* Apologie 19, e. Menon 96, d: *σέ τε* (Menon) *Γοργίας οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευκέναι καὶ ἐμὲ* (Sokrates) *Πρόδικος.*

αὐτὸς εὑρηκέναι ἔφη ὧν δεῖ λόγων τέχνην) durch den Gegensatz des urbanen, nicht eingebildeten Sokrates, der una et simul *unwillkührliches* Product einer objectiven Ironie und Contrarietät der Charaktere und *bewusste That* des Lehrers und Maieutikers ist, den Zuhörern offenbar, dem Prodikos fühlbar wird, wie dem Phädros seine leichtsinnige unbegründete Zuversicht im Urtheilen (235, a: *εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις*), so werden auch die Fehler des Lysias durch Wort und That des Sokrates in derselben Weise illustrirt. Härter und heftiger ist die Polemik, wo ein principieller Gegensatz ihm gegenübertritt, wie in der Verleumdungswissenschaft und -fertigkeit des Thrasymachos (267, d), in der wissenschaftlichen Lügenkunst des Tisias (273), in der proteusartigen Rede des Gorgias, die sich rühmt, nie dasselbe über dieselbe Sache in derselben Weise zu sagen. (267, a).[1]) Sokrates Polemik in Worten ist stets eine specielle und der objective Gegensatz durch seine Weise, zu sein und zu denken, ist ein allseitiger und durchgängiger. Man versteht seinen Charakter daher leichter, wenn man ihn als *Negation* der mannichfaltigen falschen Richtungen seiner Zeit auffasst. Dass er dabei der feste unverrückbare Brennpunct bleibt, während die Gegner als unfassbare proteusartige Gestalten erscheinen, dass er ein *positives,* inhaltsreiches Eins, nicht der blosse Null- und Durchgangspunct ist, wird leicht erkannt.

Sokrates treibt Ein Geschäft,[2]) nicht mehrere, wie Phädros, den er auffordert, ihm zu folgen. (257, b). Sein Geschäft ist das eines Philosophen (278, d) und Dialektikers (266, c),[3]) der ihm mit einem *φιλόκαλος. μουσικός, ἐρωτικός* identisch ist. (248, d). Object dieses Studiums ist die *ἀλήθεια, οὐσία.*

---

[1]) Mem. IV, 4, 6: *ὁ μὲν Ἱππίας ἀκούσας ταῦτα ὥςπερ ἐπισκώπτων αὐτὸν, Ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα. καὶ ὁ Σωκράτης, ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις. Ἀμέλει, ἔφη, πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀεί. κ.τ.ἀ.* 7, 8: Hippias: *περὶ μέντοι τοῦ δικαίου πάνυ οἶμαι νῦν ἔχειν εἰπεῖν πρὸς ἃ οὔτε σὺ οὔτ' ἂν ἄλλος οὐδεὶς δύναιτ' ἀντειπεῖν.* Sokrates: *Νὴ τὴν Ἥραν, μέγα λέγεις ἀγαθὸν εὑρηκέναι. καὶ ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν ἀπολειφθείην σου πρὸ τοῦ ἀκοῦσαι τηλικοῦτον ἀγαθὸν εὑρηκότος.* Cfr. Apologie 20, c.

[2]) Apol. 30, a: *οὐδὲν ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων -- ἐπιμελεῖσθαι - τῆς ψυχῆς. κ.τ.ἀ.* 33, a: *εἰ δέ τίς μου λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος κ.τ.α.* Cfr. Mem. IV, 2, 24 ff.

[3]) Apolog. 20, d: *τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην (ἀνθρωπίνην σοφίαν) σοφὸς εἶναι.*

(247, d, e). [1]) Eine Hauptfrage ist jene, was in Wahrheit *ἐπιστήμη* sei, was die menschliche Seele sei. (230, a). Diese Erforschung seiner selbst betreibt Sokrates *κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα*. (229, e). [2]) Ihn treibt dazu eine unwiderstehliche Begeisterung (257, a; 266, b), die in der *φύσις* seiner Seele ihren Grund hat (250, b; 251, c ff.); ihn treibt die Furcht und Angst vor der *εὐήθεια* und *ἀσέβεια* (242, d); [3]) die freie Liebe zum Object *(κάλλος, δικαιοσύνη)*, das in sich den schönsten Lohn enthält (256, b; 277, d); das Bewusstsein, dass er Gott durch solches Thun ähnlicher werde (278, d; 248, d), dass er gottgefälliger werde (273, e; 274, a), dass der neidlose Zeus zu solchem Thun ihm die passende, befähigte Seele verliehen habe (247, a; 252, e); ihn treibt zu dieser Arbeit eines *φιλόσοφος*, die ein Streben ist, das Wahre zu wissen, ihm mit Wissen gemäss zu sein und zu handeln, das auf Erfahrung beruhende Bewusstsein, dass der Gott ihn unterstütze und es wolle. (242, c). [4]) Sokrates fasst ganz im Gegensatz zu Phädros, Lysias, Isokrates, den Sophisten und allen Athenern seine philosophische Thätigkeit als seinen göttlichen **Beruf** auf.

Sokrates geht darum nicht auf Reisen, wie die Sophisten, ja, so zu sagen, kaum zum Thore der Stadt hinaus. (230, d). [5]) Er erscheint den Hellenen, die „viele Städte und Orte besuchten,“ um mit Kenntnissen bereichert in ihr geliebtes „Ithaka“ zurückzukehren, als ein absonderlicher Fremdling *(ἀτοπώτατος)*, wie seine Karrikatur, der Cyniker Diogenes. Sokrates weiss es und zur Entschuldigung giebt er sich und seinen Zuhörern davon den Grund an: Bäume und Gegenden

---

[1]) Vergleiche die Citate. Anm. 2.

[2]) Mem. IV, 2, 24: *καὶ ὁ Σωκράτης, εἰπέ μοι, ἔφη, — εἰς Δελφοὺς ἀφικοῦ; — κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ Γνῶθι σαυτόν; — πότερον — οὐδέν σοι τοῦ γράμματος ἐμέλησεν ἢ προςέσχες.*

[3]) Apolog. 22, e: *ἀπεκρινάμην ἐμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ, ὅτι μοι λυσιτελοῖ ὥσπερ ἔχω ἔχειν (μήτε ἀμαθὴς ὢν τὴν ἀμαθίαν ἐκείνων,* die *τὰ μέγιστα - ψυχή, δικαιοσύνη* u. s. w., - nicht wissen und doch zu wissen glauben).

[4]) Apol. 33, c: *ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ.* Apol. 31, d: *τοῦτ' ἔστιν ὅ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν. καὶ παγκάλως γέ μοι δοκεῖ ἐναντιοῦσθαι· εὖ γὰρ ἴστε κ.τ.ἀ.*

[5]) Kriton, 52, b: *οὔτ' ἐπὶ θεωρίαν πώποτε ἐκ τῆς πόλεως ἐξῆλθες ὅτι μὴ ἅπαξ εἰς Ἰσθμόν, οὔτε ἄλλοσε οὐδαμόσε, εἰ μή ποι στρατευσόμενος, οὔτε ἄλλην ἀποδημίαν ἐποιήσω πώποτε, ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, οὐδ' ἐπιθυμία σε ἄλλης πόλεως οὐδ' ἄλλων νόμων ἔλαβεν εἰδέναι.*

könnten ihn nicht belehren, sondern nur die Menschen; er bleibe eben in der Stadt, weil er ein *φιλομαθής* sei. (230, d).[1] Diese schalkhafte ironische Antwort auf persönliche Angriffe mag ein vielwissender Sophist, wie Hippias, nicht verstehen, dessen unwissenschaftliche Philomathie und Polymathie für Sokrates eben diesen Namen nicht verdient.

Sokrates ist aber doch kein Feind der Naturbetrachtung.[2] Er wird von dem Reiz einer Gegend, die er mit den Augen einer Sappho betrachtet,[3] ergriffen, nicht wie ein Sentimentaler, kaum wie der weniger energische Phädros oder Euripides, sondern wie der aus dem Kriege heimkehrende Landmann vom Anblick seines Weingartens und dem süssen Cikadenliede an alter Stelle bewegt wird. (Aristoph. Fried. v. 1159 ff.).[4] Die Natur bewirkt in *unmittelbarer* Weise eine höhere Begeisterung in der gesunden menschlichen Seele, treibt die Gedanken in ihrer Richtung zu einer höheren Energie an. (230, e; 259).

Ebenso wenig ist Sokrates ein Gegner der wirklichen Meteorologie an sich.[5] Er erwähnt das mühsame Streben *(τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο)* des Anaxagoras nicht in der Absicht, ähnliche Naturen von der Meteorologie abzubringen (270, a); nennt den Hippokrates mit Anerkennung (270, c), der eine systematische Wissenschaft des körperlichen und psychischen Weltalls erstrebt. Auch Sokrates behauptet ja, dass die *φύσις ψυχῆς* nicht ohne die *φύσις τοῦ ὅλου* erkannt werden könne. (270, c). Eben dieselbe Stellung nimmt Sokrates in Beziehung auf die rhetorischen, medicinischen Studien und Beobachtungen ein. (268, b ff.).[6] Er verlangt aber, dass diese Disciplinen nicht mehr eine Zusammenstellung von Meinungen, nicht blos Empirie und Routine

---

[1]) Mem. I, 1, 12: Er will *τἀνθρώπεια εἰδέναι.*

[2]) Die Memorabilien sind voll von Beispielen, die von aufmerksamer Naturbeobachtung zeugen. IV, 7, 7; IV, 4, 14, 8; I, 3, 12; IV, 1, 3. Sokrates war ja doch öfters über die Stadtmauer hinausgekommen *στρατευσόμενος.*

[3]) Apologie 20, c: *ὑπολάβοι ἂν οὖν τις ὑμῶν ἴσως· κ.τ.α.* Es folgt eine vom Sokrates im Geiste eines der Richter erdichtete Rede. Cfr. Apolog. 29, c.

[4]) Sympos. 220, d: *ὁ δὲ* (Sokrates) *εἱστήκει μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν· ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.*

[5]) Apol. 19, c: *καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός (?) ἐστι.*

[6]) Apolog. 19, e — 20, c: *καὶ ἐγὼ τὸν Εὔηνον ἐμακάρισα, εἰ ὡς ἀληθῶς (?) ἔχει ταύτην τὴν τέχνην (τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς ἀρετῆς).*

(*τριβή*, *ἐμπειρία*, 270, b) bleiben sollen,[1]) sondern vermöge seiner dialektischen Kunst des begrifflichen Theilens und Zusammenfassens zu Wissenschaften erhoben werden (270, d; 266, b);[2]) behauptet, dass sie ohne die Wissenschaft vom Rechten, Guten und Bösen (277, e) auch dann eine Schande wären, dass aber überhaupt die Wissenschaft von der wahren Gerechtigkeit mit dem Wissen von der wahren Wissenschaft verbunden sei (247, d, e), beide Wissenschaften auch eine Erkenntniss der Seelennatur (236, a) und der *φύσις νοῦ τε καὶ ἀνοίας* (270, a) voraussetzen, sowie dass diese Erkenntniss, die ja eben die Dialektik sei, die Voraussetzung jeder Wissenschaft sei.[3]) Dass Sokrates nicht die wirkliche Meteorologie zu seinem besonderen Studium gemacht hat, davon wurde der Grund angegeben. Er kann nur Eins treiben (257, b) und hat für ein anderes Geschäft keine *σχολή*. (229, e).[4])

Wenn er aber auch nicht selbst die meteorologischen Disciplinen cultivirt, so muss er doch kennen lernen, was die empirischen Techniker und Handwerker (*τέχνη*) bisher entdeckt haben.[5]) Wir sehen, dass er in der rhetorischen Technik ebenso bewandert ist, wie Phädros. (226, d ff.). Wie aber diese Technik zu einer Wissenschaft wird und was zum wahren Redner nöthig ist, das *weiss* Sokrates *allein*

---

[1]) Apologie 21, c — 22, e: Wie die *σοφία* der Handwerker, Dichter und Politiker bis jetzt beschaffen ist.

[2]) IV, 6, 1: *διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας. τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι· τοὺς δὲ μὴ εἰδότας - αὐτούς τε σφάλλεσθαι καὶ ἄλλους σφάλλειν. σκοπῶν (διοριζόμενος) τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε.*

[3]) Die Vorwürfe sind: dass die *πολιτικοί, σοφισταί* u. s. w. *τἀνθρώπεια* (Mem. I, 1, 12; Apolog. 22, d: *τὰ μέγιστα;* 30, a: *τὰ πλείστου ἄξια), ψυχή, ἀλήθεια, φρόνησις* nicht wissen; dass die bisherigen Schulen *μαίνονται* d. h. sich nicht verständigen können und sich widersprechen, wie die Herakliteer und Eleaten (Mem. I, 1, 13 u. 14); dass manche, wie Anaxagoras, *παραφρονοῦσι* d. h. bei ihren Grübeleien (*μεριμνῶντες*) zu unverständigen Resultaten gelangen, wie des Anaxagoras Satz, dass die Sonne Feuer sei. (Mem. IV, 7, 6 u. 7; Apol. 26, d).

[4]) Mem. IV, 7, 5 u. 3: *ταῦτα* (Astronomie, u. s. w.) *ἱκανὰ εἶναι κατατρίβειν ἀνθρώπου βίον καὶ πολλῶν καὶ ὠφελίμων ἀποκωλύειν.* III, 9, 9: *ἀπὸ μέντοι τῶν βελτιόνων ἐπὶ τὰ χείρω ἱέναι οὐδένα σχολάζειν.* Cfr. Apolog. 23, b.

[5]) Seine *ἀμαθία* im Gegensatz der *σοφία* der Handwerker, u. s. w. (Apol. 22, e) bedeutet nur den Mangel der praktischen Fertigkeit. Seine *ἐξέτασις* (Kritik) verlangt aber Beobachtung und Wissen vom Wissen.

richtig zu bestimmen, so gut wie er *weiss*, dass er selbst die Fertigkeit (*ἐπιστήμη*) eines solchen Redners *nicht* besitzt. (271, c ff.). [1]) In dieser Weise hat er Anaxagoras kennen gelernt, Hippokrates Lehre studirt, die medicinischen Bücher und überhaupt jedes zu Athen bekannte Buch, das Werk eines Zenon, wie das eines Lysias gelesen. (261, d; 228, e; 266, d; 270 c). [2]) Um ihre Lehren kennen zu lernen, sucht er die Sophisten auf. Sein Grundsatz lautet: *οὔ τοι ἀπόβλητον ἔπος εἶναι δεῖ, ὃ ἂν εἴπωσι σοφοί.* (260, a). [3]) Dass zu diesen geprüften Materien manches gesammelte Dichterwort und selbst Sätze der alten Mystiker gehören, braucht nur erwähnt zu werden. (273, e). [4]) Die lebenden Dichter werden, wie andere Fachmänner, selbst aufgesucht, um sie über ihre Methode und Kunst zu befragen, mehr noch um beobachtend sie zu prüfen. (268, c ff.). [5])

Alle diese Studien aber beweisen eben, dass seine eigentliche Aufgabe jene dialektische Philomathie ist, die ihn zwingt, in der Stadt unter den Menschen zu verweilen. (230, d). [6]) Für diesen Beruf hat ihn die Natur mit psychischen (*τὰ τῆς φύσεως*) Anlagen, mit Charaktereigenschaften (*ἤθει*) und mit intellectuellen Anlagen (*φιλοσοφία τῆς διανοίας*) befähigt; ein freier Wille und ein sittlich religiöser Entschluss (*θειοτέρα ὁρμή*) hat ihn bestimmt.

Sokrates besitzt eine unerschütterliche Heiterkeit des Gemüths. [7]) Mit dem Phädros verkehrt er scheinbar ganz in der Weise jugendlicher Ausgelassenheit. (228, a ff.; 236, b ff.). [8])

---

[1]) Mem. III, 5, 24: *οὐ λανθάνεις με, ὦ Σώκρατες - ἐγχειρῶν με διδάσκειν ὅτι τὸν μέλλοντα στρατηγεῖν τούτων πάντων ἐπιμελεῖσθαι δεῖ. καὶ ὁμολογῶ.* III, 5, 1: *ὅπως δὲ ταῦτα γένοιτ' ἂν οὐ δύναμαι γνῶναι. βούλει οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, διαλογιζόμενοι - - ἐπισκοπῶμεν ὅπου ἤδη τὸ δυνατόν ἐστιν.*

[2]) Mem. IV, 7, 5 [3, 8]: *οὐδὲ τούτων γε ἀνήκοος, ἄπειρος ἦν.*

[3]) Mem. I, 6, 14: *ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα* [Sokrates und seine Schüler].

[4]) Apologie 41, a, werden Orpheus, Musäos neben Hesiod, Homer genannt.

[5]) Mem. III, 10, 1—6 das tiefsinnige Gespräch über die Sichtbarkeit der Seele beim Maler Parrhasios. Apologie 22, a—23.

[6]) Mem. I, 1, 10: *ἀεὶ μὲν ἦν ἐν τῷ φανερῷ. πρωΐ τε γὰρ εἰς τοὺς περιπάτους καὶ τὰ γυμνάσια ᾔει καὶ πληθούσης ἀγορᾶς ἐκεῖ φανερὸς ἦν καὶ τὸ λοιπὸν ἀεὶ ἡμέρας ἦν ὅπου πλείστοις μέλλοι συνέσεσθαι.*

[7]) Mem. IV, 8, 2: *τὸν χρόνον τοῦτον* [vom Urtheil bis zur Vollstreckung desselben] *φανερὸς ἐγένετο οὐδὲν ἀλλοιότερον διαβιοὺς ἢ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον· καίτοι τὸν ἔμπροσθέν γε πάντων ἀνθρώπων μάλιστα ἐθαυμάζετο ἐπὶ τῷ εὐθύμως τε καὶ εὐκόλως ζῆν.*

[8]) Mem. II, 6, 31—34. I, 3, 9—14.

Nicht das Alter, nicht die Erfahrung scheint eine andere Wirkung gehabt zu haben, als dass Sokrates in seiner Seelenfreudigkeit das feste Gleichgewicht zu bewahren im Stande ist.[1]) Denn während Phädros vom jubelnden Enthusiasmos (234, d) zur Wehmuth (257, c ff.) übergeht, bleibt Sokrates vom Anfang des Gesprächs bis zum Ende derselbe. Dass Begierde nach einem Gut, wie Geld, bürgerliche Macht u. s. w., die Aussicht auf den Verlust dieses Lebens (256, b)[2]) hier keine Veränderung bewirken kann, ist nach dem Gesagten leicht einzusehen. Wie aber die Erwähnung des Verderbens und der äusseren und der sittlichen Gefahr für seine Gemeinde (243, c; 239, d; 260, c) ihn nicht, wie einen Phädros oder Perikles,[3]) verzagt machen kann, obgleich er allein das Gewicht dieser Gefahren erkennt und ermisst, das begreifen wir nur, wenn wir die sämmtlichen Eigenschaften und die sittlichen, religiösen Ansichten dieser energischen Persönlichkeit übersehen. Denn die unerschütterliche Heiterkeit mag auf einer Anlage des Temperaments beruhn, mag Attisch heissen und von der Richtung der Aristophanischen Zeit gefördert sein, sie ist bei Sokrates doch nicht mehr blos Natur, Temperament, sondern von seinem sittlichen Streben und Glauben nicht zu trennen.

Sokrates ist ein Enthusiast, wie Phädros (228, e), kann begeistert werden, wie ein dithyrambischer Dichter oder wie Gorgias. (238, d).[4]) Aber es darf nicht vergessen werden, dass das Object, wofür er begeistert wird, die Ideen (*δικαιοσύνη αὐτή, ἐπιστήμη αὐτή* u. s. w., 247, d), ihre Pfleger (266, b) und die zu ihnen führende Kunst (257, a) sind.

---

[1]) Mem. I, 6, 9, 8: *ἐγὼ τοίνυν διατελῶ* [Sokrates] *νομίζων ταῦτα (ἑαυτόν τε ἡγούμενος βελτίω γίγνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κτᾶσθαι· καλῶς προχωρεῖν, ὅ τι ἐργάζεται);* daher *εὐφραινόμενος.*

[2]) Mem. I, 6, 10, 4; IV, 8, 2: *ὁμολογεῖται γὰρ οὐδένα πώποτε τῶν μνημονευομένων ἀνθρώπων κάλλιον θάνατον ἐνεγκεῖν.* 11: *ἐδόκει τοιοῦτος εἶναι οἷος ἂν εἴη ἀνὴρ εὐδαιμονέστατος.* I, 6, 14: *ἐδόκει αὐτός τε-μακάριος εἶναι.* Apol. 29, a: *οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ᾽ εἰ τυγχάνει μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν. τὸ δεδιέναι θάνατον — ἀμαθία αὐτὴ ἡ ἐπονείδιστος.*

[3]) Mem. III, 5, 17, 18: *μηδαμῶς, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὦ Περίκλεις, οὕτως ἡγοῦ ἀνηκέστῳ πονηρίᾳ νοσεῖν Ἀθηναίους.* Lies das ganze Gespräch!

[4]) Mem. I, 4, 2—18, die in erhabener Stimmung ausgeführte Schilderung der göttlichen Allmacht, Allwissenheit, Weisheit und Leitung dieser Welt und des All *(τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα);* der Schluss: *γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ᾽ ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.*

Sein Enthusiasmos ist eine θεία μανία. (256, b).[1]) Wie die Propheten und Dichter ihre nüchterne Selbstbestimmung verlieren, so vergisst Sokrates das Aeussere, körperliche Anstrengung, Umgebung, Begleitung (227, d; 242, a, c), wenn eins seiner Gedankenobjecte ihn erfasst und zieht.[2]) Wie ein μάντις bleibt er am Ufer des Ilissos stehen und vergisst, den Fluss, wie er will, zu durchschreiten, da er seinen eben begangenen Fehler bemerkt. (μανθάνει, νοεῖ; 242, c). Diese θεία μανία ist eine Leidenschaft. (ἐρωτικὸν πάθος: 265, b).[3]) Mit einem λόγος, sagt er, könne man ihn willenlos leiten, wie eine vernunftlose Creatur (230, d);[4]) dialektische Naturen verfolgt er κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο. (266, b).[5]) Er folgt in der That dem Phädros, wohin dieser will, und zeigt die Natur eines leidenschaftlich Verliebten.

Wie der Verliebte zeigt er eine Weichheit der Seele, die von dem Gegenstand sich bestimmen lässt. Er wird von dem Reiz der Umgebung bestimmt (230, b, c), von dem rhetorischen Klang des Erotikos angezogen, [6]) fühlt das Schöne ganz in der Art des Phädros heraus (234, d ff.) und Phädros Einfluss auf ihn wirkt bei seinen Reden bestimmend mit (257, a; 242, e), wie die Kenntniss der Sappho und des Stesichoros (244, a; 255, c).

Sokrates bezeichnet selbst am besten die Symptome dieser Bestimmbarkeit seiner Seele. Er nennt sich ein leeres Fass, das aus fremden Quellen gefüllt werde (235, d); behauptet er werde von Phädros bezaubert, Phädros spreche aus ihm (242, e); jedesmal bemächtige die Sache sich seiner Aufmerksamkeit so, dass er auf Anderes keine Achtung habe

---

[1]) Apol. 31, a, b: ὅτι δ' ἐγὼ τυγχάνω ὢν τοιοῦτος, οἷος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδόσθαι, ἐνθένδε ἂν κατανοήσαιτε· οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε τὸ ἐμὲ τῶν μὲν ἐμαυτοῦ ἁπάντων ἠμεληκέναι καὶ ἀνέχεσθαι -- τοσαῦτα ἤδη ἔτη, τὸ δὲ ὑμέτερον πράττειν ἀεί.

[2]) Sympos. 220, c, d. Ein Object wird Apol. 21, a, b angegeben, die Antwort der Pythia auf Chärephons Frage, und gesagt: ἀκούσας ἐνεθυμούμην οὑτωσί· τί λέγει, τί ποτε αἰνίττεται; — καὶ πολὺν μὲν χρόνον ἠπόρουν, ἔπειτα μόγις πάνυ ἐπὶ ζήτησιν αὐτοῦ τοιαύτην τινὰ ἐτραπόμην.

[3]) Mem. IV, 1, 2: πολλάκις ἔφη μὲν ἄν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ' ἦν -- τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος.

[4]) Mem. IV, 4, 8: οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν ἀπολειφθείην σου πρὸ τοῦ ἀκοῦσαι τηλικοῦτον ἀγαθὸν [eine Definition des δικαίου] εὑρηκότος.

[5]) Mem. IV, 2, 1—9, 40, Εὐθύδημον τὸν καλόν. Apolog. 29, d, ff.; 30, e ff.

[6]) Apol. 17, a: ὅ τι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγόρων, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην. Mem. II, 1, 21 ff., die Rede des Prodikos.

(235, a); vergesse in seinem Enthusiasmos, wie seine ohne Bewusstsein und Berechnung gesprochenen Worte lauteten (263, d), ein anderes Mal, von wem er dies und jenes gelernt habe (235, c); nur wisse er wohl, dass er es nicht von sich selbst habe, da er sich seiner unschöpferischen Leere und Nichtigkeit bewusst sei. (*ἀμαθία*, *νώθεια*). [1]) Obgleich jede dieser Aeusserungen gegen eine Schwäche des Phädros oder eines Sophisten, dessen Seele im Grunde eine wirkliche tabula rasa [2]) und ohne Bewusstsein, Selbstbeherrschung und einen schöpferischen Gedanken ist, gerichtet ist, wird doch eben auch der Charakter ihres Gegenbildes bezeichnet, zunächst die Bestimmbarkeit des Sokrates, die ja nur die *Wurzel* aller intellectuellen Vorzüge desselben ist.

Denn zuvörderst ist diese Hingabe an das bestimmende Object weder ohne Bewusstsein, noch ohne energische Thätigkeit. Er beschränkt geflissentlich seine Aufmerksamkeit auf den rhetorischen Ausdruck im Erotikos (235, a) und weiss auch gleich den Grund des Wohlgefallens anzugeben. (234, d, e). [3]) Das Resultat, zu dem er in jenem Zustand scheinbarer Selbstvergessenheit am Ufer gelangt, ist die Erkenntniss, dass er durch eine Palinodie seine Gotteslästerung sühnen müsse, und dies entgeht ihm nicht. (242, c, d). [4]) Der active Theil seiner Seele, die *διάνοια* ist niemals gebunden, [5]) sondern in einer seltenen Weise thätig, vermöge einer glücklichen Seelenmischung. Aber er erlaubt sich auch keine *ἀργία τῆς διανοίας*. (259, a). [6])

Er besitzt eine grosse Menschenkenntniss. Den Phädros beobachtet er, zieht gleichsam die eigne Person aus, denkt und fühlt mit dem Phädros und beurtheilt ihn richtig und durchschaut ihn ganz und gar. (228; 234, d ff.). [7]) Er ist vermöge dieser Menschenkenntniss nicht nur im Stande zu

---

[1]) Mem. I, 2, 3: *καίτοι γε οὐδεπώποτε ὑπέσχετο διδάσκαλος εἶναι τούτου* [der Tugend]. Apol. 33, a: *ἐγὼ δὲ διδάσκαλος οὐδενὸς πώποτε ἐγενόμην.* 20, c: *οὐ γὰρ ἐπίσταμαι.* 19, c.

[2]) Mem. IV, 4, 6. [Hippias].

[3]) Wie Apologie, 17, a: *πιθανῶς ἔλεγον· καί τοι ἀληθές γε, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν εἰρήκασι.*

[4]) Wie Apologie, 21, a, b.

[5]) Mem. IV, 8, 11: *φρόνιμος δέ, ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω, μηδὲ ἄλλου προςδεῖσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν γνῶσιν.*

[6]) Mem. IV, 2, 23: *δεῖ παντὶ τρόπῳ διατειναμένους φεύγειν ὅπως μὴ ὦμεν ἀνδράποδα (τὰ καλά, ἀγαθά, δίκαια μὴ εἰδότες).* II, 7, 7. II, 6, 39.

[7]) Mem. III, 6, 1—3; in ähnlicher Weise den jungen Glaukon.

unterscheiden, mit wem er von philosophischen Dingen reden kann und wo er schweigen soll (275, e ff.; 252, e; 266, b),[1]) sondern wird, wie ein *μάντις*, consultirt und sagt das Künftige prophetisch voraus. (278, e ff.).[2]) Seine Mantik leitet er aber von *μανθάνειν* ab und sie hat in der That ihren Grund darin, dass seine *ψυχή* für seinen Gebrauch *μαντικόν τι* ist. (242, c).[3]) Was aus Isokrates werden kann, wird dem Sokrates gleich nach dessen erstem Versuch klar und er nennt ihn *Ἰσοκράτη τὸν καλόν*. (279; 278, e).[4])

Die Grundlage für diese Kenntniss anderer bildet die Kenntniss seiner selbst. Er macht den delphischen Spruch zu seiner Hauptmaxime. (229, e).[5]) Wie sein Aeusseres, hat er auch sein Inneres beobachtet und erkannt, dass er auch von Natur zu dem befähigt ist (*φύσει δυνατός*), wozu ihn der *ἔρως zieht. (ἐραστής τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν:* 266, b; 252, d, e).[6]) Er macht nicht nur sein Thun, sondern seine Reden (242, d), seine Aeusserungen (268, d), die *Folge seiner Gedanken* (264, b) zum Gegenstand seiner Beobachtung,[7]) reflectirt und comparirt, um die begangenen Fehler einzusehen und zu berichtigen. Denn wie Sokrates in jenem Zustand scheinbarer Selbstvergessenheit nicht, wie ein Schwärmer, *ausser sich,* sondern recht *bei sich* ist und sein Denken mit *Energie* und *Bewusstsein* auf einen Gegenstand concentrirt, bis derselbe ihm klar geworden ist, so ist umgekehrt die reflectirende Selbstbetrachtung stets die Begleitung einer That, eines wirklichen realen Vorgangs in seiner Art, zu sein und zu denken, und von einer That oder

---

[1]) Mem. IV, 1, 3: *οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐπὶ πάντας ᾔει.* Mancher Bericht beweist es.

[2]) Mem. I, 1, 4: *καὶ πολλοῖς τῶν ξυνόντων προηγόρευε τὰ μὲν ποιεῖν, τὰ δὲ μὴ ποιεῖν, ὡς τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος. καὶ τοῖς μὲν πειθομένοις συνέφερε, τοῖς δὲ μὴ μετέμελε.* Von dem eigentlichen Dämonium des Sokrates [*φωνή τις γιγνομένη ἀποτρέπουσα:* Apol. 31, d] ist dies nicht zu verstehen; Xenophon hat den Unterschied nicht begriffen. Anabasis III, a, 4, consultirt ihn Xenophon selbst. Apolog. 39, c: *ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησμῳδῆσαι.*

[3]) Mem. I, 1, 9. IV, 3, 11. I, 4, 13.

[4]) Mem. IV, 1, 2: *ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν κ.τ.α.* Beispiele III, 5 und 7.

[5]) Mem. IV, 2, 24 ff.

[6]) Apol. 38, a, sagt er: *τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὂν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἑκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων, περὶ ὧν - ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ - - ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.*

[7]) Apol. 21, b; 37, e; 38, a.

Willensänderung oder einem andern realen Resultat stets begleitet. (242, c ff.). [1])

Bei seiner Selbstbetrachtung entgeht ihm nicht, in welcher Beziehung er weiser sei, [2]) als ein Homer oder Stesichoros: „Er erkenne seinen Fehler, bevor die Strafe der Blindheit „ihn getroffen habe, und bestrebe sich sofort, denselben zu „sühnen." (243, b). Die Folge dieser Erkenntniss ist nicht, dass er sich selbst gefällt und gut dünkt; er macht die Bemerkung nicht, um seinen Mitmenschen zu gefallen; er wird nur belehrt, dass der Mensch „wissen" müsse, auch die gottlose Rede der Einfalt zu vermeiden, um den Göttern zu gefallen, und diesen zu gefallen ist er dann bestrebt. (242, d; 273, e ff.). [3])

Ebenso wenig entgeht ihm, dass er eine neue Kunst entdeckt hat *(τέχνη ἐρωτική)*, [4]) dass er der erste Erfinder ist, und was die Folge seiner originellen Entdeckung, mit der er noch allein dasteht, sein wird. (273, d ff.; 271, c ff.; 265, d ff.). [5]) Aber er ist so entfernt davon, mit seiner Kunst sich zu brüsten, [6]) dass er selbst das Verdienst ablehnt, welches die in jener erotischen Kunst geförderten Genossen ihm zuschreiben. (253, a). [7]) Wie er über Ursprung

---

[1]) Der Satz Gorgias, 488, a: *ἐάν με λάβῃς νῦν μέν σοι ὁμολογήσαντα, ἐν δὲ τῷ ὑστέρῳ χρόνῳ μὴ ταῦτα πράττοντα, ἅπερ ὡμολόγησα, πάνυ με ἡγοῦ βλᾶκα εἶναι*, ist in jeder Beziehung ein *Sokratischer*, bis auf den Gebrauch des Wortes *βλάξ*. Mem. IV, 2, 40.

[2]) Apol. 21, d: *ἔοικα τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.* 22, c: *ἅπῆα τῷ αὐτῷ οἰόμενος περιγεγονέναι* [als Politiker und Dichter].

[3]) Mem. I, 6, 9: *ἐγὼ* [Sokrates] *διατελῶ ταῦτα νομίζων, (ἑαυτόν τε βελτίω γίγνεσθαι καὶ φίλους ἀμείνους κτᾶσθαι.* IV, 8, 7: *τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἐντυγχάνων καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους παραθεωρῶν ἐμαυτόν) - γιγνώσκων, αἰσθανόμενος - καὶ ἥδομαι, εὐφραίνομαι.* Apologie 23, a· *τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς - - ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἄξια καὶ οὐδενός.*

[4]) Apol. 20, d: *τῷ ὄντι κινδυνεύω ταύτην (ἀνθρωπίνην σοφίαν) εἶναι σοφός.*

[5]) Apol. 29, d—30, b; 31, e: *εἰ ἐπεχείρησα πράττειν τὰ πολιτικά, πάλαι ἂν ἀπολώλη καὶ οὔτ' ἂν ὑμᾶς ὠφελήκη οὐδὲν οὔτ' ἂν ἐμαυτόν.*

[6]) Apol. 20, e: *ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, μὴ θορυβήσητε, μηδ' ἐὰν δόξω τι ὑμῖν μέγα λέγειν· οὐ γὰρ ἐμὸν ἐρῶ τὸν λόγον.* 21, b: *ἐγὼ οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν ξύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν.*

[7]) Apol. 20, c: *ἔγωγ' οὖν* [Sokrates] *καὶ αὐτὸς ἐκαλλυνόμην τε καὶ ἡβρυνόμην ἄν, εἰ ἠπιστάμην ταῦτα* [die *τέχνη* besässe, tugendhaft zu machen, mit der Euenos sich brüstet]; *ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπίσταμαι.* Apol. 31, b: „Mein Werk ist, *ἰδίᾳ ἑκάστῳ προσιόντα ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον, πείθοντα (ἐγείροντα, ὀνειδίζοντα, ἐλέγχοντα, ἐξετάζοντα) ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς (τῆς ψυχῆς, φρονήσεως, ἀληθείας).*

und Wesen seiner Kunst denkt und gesinnt ist, haben wir schon gesehn. Vom Dünkel der Sophisten ist beim Sokrates nichts zu entdecken; er ist ihr gerades Gegentheil. Denn obgleich er ihnen gegenüber mit demselben Bewusstsein des Rechten und Wahren auftreten könnte, mit welchem Aristophanes in antiker Weise seinen schlechten Rivalen entgegentritt, thut er dies nie,[1]) sondern rühmt sich vielmehr seiner *ἀμαθία* (235, c), als ob er ohne *φιλοτιμία* wäre.

Sokrates steht in allseitigem, durchgängigem Gegensatze zu den Sophisten, wie auch zu seinen Mitbürgern, wie zur Antithesis die Thesis, und darin besteht die *objective Ironie* seiner Erscheinung.[2]) Gorgias redet in dithyrambischem Schwung, als ob er begeistert wäre, weiss viele Worte zu machen, als ob er reich an Gedanken wäre, lehrt für Geld, als ob er eine Kunst zu lehren hätte (267, a); bei Sokrates wird der dichterische Ausdruck und Fluss vermisst (257, a; 238, c), und er tritt gar nicht als Lehrer auf. Dennoch ist bei Sokrates in der That nur wahre Begeisterung, wahrer Gedankenreichthum zu finden und er erscheint als Urbild eines Lehrers. Sokrates erkennt diesen Gegensatz, will ihn seinen Zuhörern und Gegnern bemerklich machen und hierin besteht die Sokratische Ironie in *subjectiver* Beziehung.[3]) Phädros weiss für eine Meinung keinen Grund anzugeben, er spricht vom Inhalt des Erotikos, als ob das *subjective Belieben* die Wahrheit und in diesem Sinne der Mensch das Mass der Dinge wäre. (235, a, b). Ihm tritt nun Sokrates, der allein sich darum kümmert und weiss, was der *ἀληθὴς λόγος* sagt (270, c), entgegen und indem er sich stellt, als

---

[1]) Er hält sich würdig der *σιτήσεως ἐν πρυτανείῳ (ἄξιός εἰμι, πρέπει)*; aber er sagt dies weder *ἀπαυθαδιζόμενος*, noch *ἀτιμάζων* die Athener, sondern weil er *πεπεισμένος* ist, *ἑκὼν εἶναι μηδένα ἀδικεῖν*, auch nicht sich selbst durch eine unrichtige Verurtheilung und *Verleugnung* seiner Grundsätze, und weil er *ἅμα* nicht *εἰθισμένος* ist, sich für **nichtswürdig** zu halten. Diese Motive sind keine antike und den Athenern, wie Sokrates erkennt, unverständlich. Apologie 37, a, b; 38, a; 34, e.

[2]) Daher fürchtet Sokrates, dass die Athener, auch wo er ohne Ironie seine Grundsätze ausspricht, seine Worte als Ironie auffassen werden. Apol. 37, e: *οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ*.

[3]) Mem. IV, 4, 9: Hippias: *τῶν ἄλλων καταγελᾷς ἐρωτῶν μὲν καὶ ἐλέγχων πάντας, (αὐτὸς δ' οὐδενὶ θέλων ὑπέχειν λόγον οὐδὲ γνώμην ἀποφαίνεσθαι:* dieser Zusatz ist falsch nach IV, 2, 40, u. I, 4, 1). I, 4, 1: *ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν.* Symp. 216, e: *ἡγεῖται - - ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι, λέγων μὲν οὔ, εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ.* Beispiel Mem. III, 5, 23, 24.

ob er den Inhalt des Erotikos dem Phädros zu Gefallen erhaben, reichhaltig finden könnte, indem er seine Meinung nur mit der Clausel, *εἰ μή τι σὺ ἄλλο λέγεις*, zu äussern wagt, indem er behauptet, nur die Aeusserungen einiger Männer und Weiber alter Zeit hielten ihn noch ab, dem Phädros beizustimmen, macht er diesem seinen Leichtsinn in Betreff der Wahrheit bemerklich.

Nicht von seiner Ironie zu trennen ist sein Witz. Das ganze Gespräch mit dem Phädros ist von einem fast aristophanischen Humor beseelt. Wie Aristophanes über seinen kahlen Kopf sich vor dem Publicum lustig macht (pax. 770 ff.), so macht Sokrates über seine Gestalt, wie über seinen korybantischen Redeenthusiasmos humoristische Witze. (227, c; 228, b; 230, d).[1]) Natürlich wird der zu einer Zielscheibe recht qualificirte Phädros mit seinen modernen Manieren nicht geschont. (228, b, c).[2]) Selbst eine ernst gemeinte Schilderung des vorlesenden Phädros und seiner Beobachtung desselben trägt er in einer humoristischen Weise vor, so dass Phädros den Ernst nicht gleich versteht. (234, d).[3]) Ja mitten im Gebet zum Pan um wahren *πλοῦτος* darf er es wagen, jene humoristische Aeusserung *ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτ' ἄλλος ἢ ὁ σώφρων* (279, c) anzubringen.[4]) Es scheint auch fast, als ob er sich erlaubt, einmal von seinem Dämonium scherzend zu reden, wo doch seine Seele selbst das *μαντικόν* ist, (242, b, c).[5]) Wie an dieser Stelle weiss er manches sinnreiche Wortspiel zu ersinnen.[6]) Redensarten (235, e), Sprichwörter (257, e), dichterische Sentenzen (227, b) und Reminiscenzen (228, a, e)[7]) dienen

---

[1]) Mem. III, 11, 16: *ὁ Σωκράτης ἐπισκώπτων τὴν αὑτοῦ ἀπραγμοσύνην* [und seine *τέχνη ἐρωτική*], *Ἀλλ', ὦ Θεοδότη, ἔφη*, u. s. w. IV, 1, 2.

[2]) Mem. IV, 2, 1—7 u. 9—12, das Ebenbild, Euthydem, der Schöne.

[3]) Mem. I, 3, 7, 8: *τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων.* I, 3, 9—14; III, 11, 15—18.

[4]) Apol. 20, d, muss er sich gegen die Hypothese verwahren, als ob er scherze: *καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν, εὖ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ,* ganz wie im Phädros, 234, d; 279, c.

[5]) Mem. I, 14 u. 9; I, 4, 13; IV, 3, 11. Dies ist vielleicht der Grund, dass Xenophon die *specifische* Bedeutung des Dämoniums übersieht.

[6]) Mem. III, 14, 7, Ableitung von *εὐωχεῖσθαι*.

[7]) Apol. 29, d: *ἐγὼ ὑμᾶς - - ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον κ.τ.α.* Mem. I, 2, 56: *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.* II, 1, 20. II, 6, 31.

seinem sinnreichen, lebendigen Witze. Nestor und Odysseus verwandeln sich vor seiner Phantasie im Lager vor Troja in rhetorische Redekünstler und Schulmeister. (261, b).[1])

Nicht alle Vergleichungen sind so sinnreich, wie die letzte, und manche mag etwas derb und realistisch sein, wie die, 230, d, gemachte.[2]) Aber hier mag derselbe Grund ihn bestimmt haben, der ihn zur Wahl eines Beispiels bestimmte, wie das vom Pferd und Esel hergenommene (260, b) oder das Epigramm auf Midas (264, d). Sonst ist Sokrates das Musterbild eines *ἀνὴρ ἀστεῖος* und *μουσικός*. Perikles, der „süssredende Adrast," Sophokles werden als Vorbilder echter Urbanität von ihm aufgestellt (268, e; 269, a, b), die rohe Sprache der Sophisten gerügt. (268, d).[3]) Wenn er in dieser Beziehung den Phädros tadelt, unterlässt er nicht, zu bemerken, dass er auch selbst sich zu bessern habe. (269, a; 243, c). Wo er dem Phädros zusammen mit der Atheniensischen Jugend (*ὑμεῖς οἱ νέοι*) mit heftiger, bitterer Ironie ihre einfältige Afterweisheit und Buchgelehrsamkeit vorwirft, kann jeder aufrichtige und urbane Athener, der nicht ein *βλακότερος* ist, wie eben ein eitler Sophist, nur mit Phädros sagen: *ὀρθῶς ἐπέπληξας*. (275, c).[4]) Sonst ist er so zart schonend[5]) und will zum Beispiel die tadelnde Kritik des Erotikos nicht zu Ende führen, um nicht den Phädros unnöthig zu verletzen (264, e), da es ja nicht seine Absicht ist, Lysias und Phädros vom Redenschreiben gänzlich abzubringen, sondern zum Schreiben schöner Reden anzutreiben. (258, d; 277, b ff.). „Auch fordert," sagt er (260, a), „das Interesse der „Wahrheit" vorsichtige, ge„wissenhafte Prüfung; durch Aehnlichkeiten wird unser Ur„theil leicht irre geleitet (262, b); zu sagen, was zum „wahren Redekünstler gehört, vermag ich wohl, aber selbst

---

[1]) Mem. IV, 6, 15: *ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι.* Seine Jünger vermissen ihn nach Xenophon IV, 1, 1: *καὶ γὰρ παίζων οὐδὲν ἧττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει τοῖς συνδιατρίβουσι.*

[2]) Mem. I, 3, 12. Vergleich der *φαλάγγια* mit den *καλοί*.

[3]) Apol. 32, d: *ἐμοὶ θανάτου μὲν μέλει, εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ᾽ ὁτιοῦν.*

[4]) Mem. IV, 2, 40: *πολλοὶ τῶν οὕτω διατεθέντων ὑπὸ Σωκράτους οὐκέτι αὐτῷ προσῄεσαν, οὓς καὶ βλακοτέρους ἐνόμιζεν.* Apol. 23, c.

[5]) Mem. IV, 2, 8: *ὡς δ᾽ ᾔσθετο αὐτὸν* [Euthydem] *προθυμότερον ἀκούοντα, μόνος ἦλθεν εἰς τὸ ἡνιοποιεῖον,* nicht mit Gefolge, um den Ehrgeiz, die Empfindlichkeit des Jünglings zu schonen.

„eine Rede halten ist nicht leicht (271, c); [1]) ein Mensch „ist überhaupt auch kein *σοφός*, sondern verdient höchstens den Namen *φιλόσοφος*. (278, d)." Die Urbanität des Sokrates ist nicht eine isolirte Tugend, oder vielmehr ist nicht eine Manier, sondern mit der Sittlichkeit und *εὐσέβεια* verbunden. Sokrates besitzt keine Rednergabe oder Redefertigkeit *(ἐπιστήμη)*, wie wir gesehn haben. Ihm fehlt die *εὔροια* (238, c) und er selbst gesteht: *οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος*. (262, d). [2]) Seine Rede ist nicht schwungvoll, nicht dichterisch, da es ihm nur auf eine *didaktische Erörterung* ankommt, auf begriffliches Mittheilen und Empfangen. [3]) Dass seine Rede voll von Sprichwörtern und dichterischen Sentenzen ist, haben wir gesehn, sowie dass er gerne derbe Beispiele vom Pferd, Esel, von andern *θρέμματα*, von Handwerken hernimmt, weil sie nahe liegen und seinen wichtigen Satz besser verdeutlichen, als das *σπουδαῖα* selbst (261, b). [4]) Sein Witz und seine dialektische Weise nimmt es sonst weder mit den dichterischen Citaten ganz genau, [5]) noch kümmert er sich, wie ein Prodikos und Lysias, um die Etymologie und den Sprachgebrauch. Hier wird die *μαντική* von *μανία* (244, c), dort von *μανθάνειν* abgeleitet. (242, c). Seine Sitte, mit Jünglingen über *τὰ ὄντα* sich zu unterhalten, nennt er Päderastie (257, b; 249, a) [6]) und was er *ἀσχολία*, *λογογραφία*, *ῥητορική*, *ὄντα*, *ἀλήθεια*, *οὐρανός* u. s. w. nennt, muss ein Aristophanes wohl missverstehn. Er hat eine eigenthümliche Terminologie, [7]) die seine Schüler allerdings wohl kennen,

---

[1]) Apol. 23, a: *οἴονται γάρ με ἑκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφόν, ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω· κ.τ.α.*

[2]) Apolog. 17, d: *ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως*, der gerichtlichen Eloquenz.

[3]) Apol. 17: Sokrates: Ich bin kein *δεινὸς λέγειν* im Sinne der Ankläger; kein *ῥήτωρ κατὰ τούτους;* ihr werdet nicht hören *λόγους κεκαλλιεπημένους ῥήμασί τε καὶ ὀνόμασιν, οὐδὲ κεκοσμημένους*, sondern *εἰκῇ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσι ὀνόμασι, (δι' ὧνπερ εἴωθα λέγειν ἐν ἀγορᾷ ἐπὶ τῶν τραπεζῶν; ἐν οἷσπερ ἐτεθράμμην)*, und *πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*. Denn ich bin *δεινὸς τἀληθῆ λέγειν*, in diesem Sinne *ῥήτωρ*, da *ῥήτορος ἀρετὴ τἀληθῆ λέγειν*. Cfr. Mem. II, 1, 34 seine Aeusserung.

[4]) Mem. IV, 6, 15: *διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων (τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις) ἐπορεύετο, νομίζων ταύτην ἀσφάλειαν εἶναι λόγου.* Odysseus nennt er in dieser Beziehung sein Vorbild. Symp. 221, e.

[5]) Mem. II, 6, 31, die Anwendung der Sage von der Skylla und den Sirenen.

[6]) Mem. III, 11, 16 ff.

[7]) Mem. III, 9, eine kleine Zahl solcher Termini mit ihrer Sokratischen Bedeutung. IV, 6, 1: *πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο* [Sokrates],

die *Proprietät* der gewöhnlichen Sprache aber wird von seinem Witz und dialektischen Bedürfniss über den Haufen geworfen, was ja auch die fremden Sophisten, den Prodikos allenfalls ausgenommen, sich erlaubten. Dass die Sprache des Sokrates einen individuellen Charakter und einen eigenthümlichen Reiz gehabt hat, erkennen wir hieraus deutlich.[1]) Phädros wird auch vom Zuhören nicht müde (242, a) und ist versucht, eine Sokratische Wendung einmal wörtlich wiederzugeben (236, c), wie er auch gleich dem Sokrates unbeschuht erscheint.[2])

Die sprachliche Thätigkeit der Sophisten führte aber zu jener Sprachverwirrung, über die Thucydides klagt, weil sie keine feste Ideen hatten; Sokrates Ideen sind aber feste, nicht Eingebungen einer *θνητῇ σωφροσύνῃ ἀνθρωπίνῃ* (257, a; 256, b),[3]) sondern beziehen sich auf das Hyperuranische und müssen nur mit den Ausdrücken für ihre terrestrischen Abbilder bezeichnet werden. (247, c, d; 250, b; 266, c). Um diese Ideen zu gewinnen, ist Sokrates mit den glücklichsten Verstandesanlagen begabt. Seine Gabe der Beobachtung und das Vermögen, das Beobachtete durch Prüfung unter seinen wahren Begriff und sich zum Bewusstsein zu bringen, wurde berührt. Sokrates vermag die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten an den Dingen treffend zu bemerken und anzugeben, mögen sie noch so weit von einander entfernt sein.[4]) Es ist für ihn einerlei, ob die Gegenstände zu dem Geringen oder Erhabenen, zu dem *σπουδαῖα* oder *φαῦλα* gehören. (261, b). Er übersieht Vieles, was unter Einen Begriff gebracht werden kann. (266, b). Von einem treuen, lebendigen Gedächtniss, mit dem er den Buchgelehrten Phädros beschämt (272, c ff.) und demselben zu

---

πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν. Die aus Missverständniss entstandenen Anklagen siehe I, 2, 49—60.

[1]) Symp. 215, c: *σὺ δ'* [Sokrates] *ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖς (κηλεῖς ἡμᾶς).*

[2]) Apol. 23, c: *αὐτοὶ πολλάκις ἐμὲ μιμούμενοι εἶτ' ἐπιχειροῦσι ἄλλους ἐξετάζειν.* Mem. IV, 2, 40: *ἔνια δὲ καὶ ἐμιμεῖτο, ὧν ἐκεῖνος ἐπετήδευεν.* Mem. I, 2, 60. Die Nachahmung erstreckt sich auf Alles.

[3]) Apol. 30, d: *ἀποκτείνειε μέντ' ἂν ἴσως ἢ ἐξελάσειεν ἢ ἀτιμώσειεν· ἀλλὰ ταῦτα οὗτος ἴσως οἴεται καὶ ἄλλος τίς που μεγάλα κακά, ἐγὼ δ' οὐκ οἴομαι.*

[4]) Mem. III, 4, wird untersucht, was der *οἰκονόμος*, der *χορηγός* und der *στρατηγός παραπλήσια* haben. II, 6, 10—15, werden Themistokles, Perikles, die Sirenen und der *θηρατὴς φίλων* mitsammt ihren *φίλτρα* und *ἐπῳδαί* unter einander verglichen.

Hülfe kommen muss (277, b), wird er unterstützt. [1]) Ruhen seine Begriffe daher auf dem unverlierbaren Grunde einer umfassenden, deutlichen Anschauung, so ist das eben eine eigenthümliche Sokratische Gabe, dass er die Anschauung und allen Inhalt seines empirischen Bewusstseins vorläufig negiren, sich als reines Nichts, als Nichtswisser hinstellen,[2]) dagegen jene Definitionen in ähnlicher Weise zum Gegenstande bewusster denkender Beobachtung machen kann, wie Andere sinnliche Gegenstände zum Object ihrer sinnlichen Beobachtung machen. (247, c, d). [3]) Wenn Andern dieses schwere abstracte Denken lästig wird *(ψιλῶς λέγειν)*, weiss er gleich die anschaulichen Beispiele herbeizuziehn. (262, c ff.).[4]) Ein geborner Philosoph giebt er sich ganz dem hin, was das reine Denken lehrt (*ὁ ἀληθὴς λόγος:* 270, c); nur wenn solche *λόγοι* etwas gutheissen, sagt Sokrates: *φημί.* (260, e).[5]) Mit einem raschen Blick fasst er auch schon im Anfang das Ziel ins Auge und mit einem umfassenden Blick übersieht er die ganze Kette der Folgerungen und der Mittelglieder. (260, e; 261, a). [6]) Bei der eingehenden Erörterung scheut er keine Mühe (272, b; 273, e), keine Prüfung eines Gedankens „im Grossen und im Kleinen" (261, a; 260, b), sieht sich vor, dass er nicht durch eine Aehnlichkeit getäuscht werde, vermeidet es, ein Glied in der Gedankenkette zu überspringen,[7]) und tadelt solchen Mangel an Ausdauer im Denken, solche Voreiligkeit. (260, b). [8]) Sein Gedankengang ist darum ein genetisch zusammenhängender,[9]) ist gleichsam eine organische

---

[1]) Mem. IV, 8, 8: *ἀναγκαῖον ἔσται -- δυςμαθέστερον καὶ ἐπιλησμονέστερον ἀποβαίνειν (εἰ βιώσομαι πλείω χρόνον) καὶ ὧν πρότερον βελτίων ἦν, τούτων χείρω γίγνεσθαι.*

[2]) Sympos. 216, d: *ὁρᾶτε γάρ, ὅτι Σωκράτης -- καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ. τοῦτο οὐ σειληνῶδες; σφόδρα γε.* Mem. IV, 4, 8 ff. Apol. 33, b.

[3]) Mem. IV, 6, 1: *σκοπῶν τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε - τί τὸ καλόν* u. s. w.

[4]) Mem. IV, 6, 15: *διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο.* Apologie 27, b, heisst die Deduction von b—e eine *ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ* sich bewegende. Mem. IV, 4, 14.

[5]) Apol. 25, e: *ταῦτα ἐγώ σοι* [Meletos] *οὐ πείθομαι, οἶμαι δὲ οὐδὲ ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα.* 27, e: *ὅπως δὲ σύ τινα πείθοις ἂν καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχοντα -- οὐδεμία μηχανή ἐστιν.* 27, c: *εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω, καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν.*

[6]) Mem. IV, 6, 13: *ἐπὶ την ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως κ.τ.α.*

[7]) Mem. IV, 2, 19: *ἵνα μηδὲ τοῦτο παραλείπωμεν ἄσκεπτον.*

[8]) Mem. IV, 2, 36; III, 6, an mehreren Stellen.

[9]) Mem. IV, 2, 36, 37: *δημοκρατίαν γε οἶσθα τί ἐστι. — τί δῆμον* u. s. w.

Entwicklung des *ἀληθὴς λόγος* selbst und nicht des Sokratischen Denkens. (263, d ff.).[1]) Eine andere Schranke, etwa Furcht vor dem Volke, oder vor einem alten Dogma,[2]) kennt Sokrates nicht, nur die Schranke des philosophischen Gewissens existirt für ihn. Seine Frage ist stets: *εἰ συμφωνεῖ ὁ λόγος* (270, c). Dass dies nothwendig ist für das *ὁμολογεῖν* mit sich und mit Andern, ist dem Sokrates klar. (237, c).[3]) Welche Energie im Denken, welche Leidenschaft fürs Wissen Sokrates an den Tag legt, haben wir schon gesehn. Wir können sagen, dass Sokrates nicht nur im Besitz der Anlagen für menschliche reine Wissenschaft ist; sondern auch durch wirkliche Thätigkeit und richtige, energische *μελέτη* jeder Forderung entspricht, sich im Besitz der *ἐπιστήμη* in praktischer Beziehung zeigt. Dass er ausserdam weiss, was die *αὐτὴ ἐπιστήμη* sei,[4]) was zu ihr gehöre, auf welchem Wege der Mensch nur zu ihr gelange, und dass dieser Weg der sei, auf dem er wandele, haben wir schon erörtert, und was ihn zu dieser *ἐπιστήμη* der *ἐπιστήμη* befähigt und treibt.

Dieser Charakter des wahren und ersten Wissenden wird durch seinen Gegensatz zu den Bürgern und zu den Sophisten, sowie durch seine didaktische Thätigkeit erläutert. Auf einige Puncte musste schon hingewiesen werden, von den andern werden hier die wichtigsten berührt.

Das Volk wird bedauert, weil es nur Meinungen (*δόξαι, δοξάσματα*, 260, a; 262, c; 274, c), kein Wissen und keine Begriffe habe (*οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν:* 237, c),[5]) darum leicht zu betrügen und zu verwirren sei. Dass die *διάνοια* von dem Zauber des Cikadenliedes in der Mittagshitze eingeschläfert wird, tadelt er (259, a), sowie dass die Menge es liebe, eine Rede, ein Gesetz, eine Gegend und nicht das Gerechte, Gute, ein Aeusseres und nicht die eigne Seele zu betrachten. (277, d; 230, d; 229, e). Er dringt darauf, dass keine Kunst als blosse *τριβή* und *ἐμπειρία* besessen

---

[1]) Mem. IV, 2, 18: Euthydem: *ἀλλὰ μετατίθεμαι--, εἴπερ ἔξεστι. δεῖ γέ τοι, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐξεῖναι πολὺ μᾶλλον ἢ μὴ ὀρθῶς τιθέναι.*

[2]) Apol. 29, b: *πῶς οὐκ ἀμαθία αὕτη ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι, ἃ οὐκ οἶδεν.*

[3]) Apol. 27, a: *οὗτος* [Meletos] *φαίνεται τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ.* 26, e: *ἄπιστός γ' εἶ, ὦ Μέλητε, καὶ ταῦτα μέντοι σαυτῷ.* 26, a: *ψεύδει.*

[4]) Mem. IV, 6, 1: *Σωκράτης τοὺς εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι* und weder *αὑτοὺς σφάλλεσθαι,* noch *ἄλλους σφάλλειν.*

[5]) Mem. III, 7, 4—8. (*ἀφρονέστατοι, ἀσθενέστατοι, ἰδιῶται μηδεπώποτε φροντίσαντες*). I, 2, 9, 10.

werde. (260, e; 270, b). In dieser Beziehung verhöhnt er die tappende Unsicherheit der praktischen Staatsmänner (258, a, b), [1]) denen er vorwirft, dass sie nicht nur keine Wissenschaft der *ψυχή*, wie sie für Redner u. s. w. nothwendig sei, besitzen, [2]) sondern auch keine feste Geschicklichkeit in der Behandlung der Athener und kein sicheres Urtheil hätten. (271, c ff.; 262, c ff.). [3]) Die Mittel, welche er anwendet, um den Phädros für seine Kunst zu gewinnen, zeigen, dass er das Geforderte selbst leistet. [4])

Sokrates ist ein Feind der Sophisten, weil sie weise zu sein sich einbilden, für originelle Entdecker besonderer Weisheit gelten wollen, ihr Ich stets geltend machen, ohne auf einer höhern Stufe, als das gemeine Volk, zu stehen und ohne überhaupt einen Begriff definiren und festhalten zu können. (266, c ff.; 237, c). [5])

Er ist darum ein Feind ihrer langen Reden, die sie selbst nicht begreifen, [6]) darum nicht commentiren können, weil sie nicht eine begriffliche Erörterung eines Princips enthalten, das der Redner auch durch einen andern Fall erläutern könnte. (278, a, d). Er verhöhnt sie, dass sie nach gehaltener Rede sich davon machen, ohne sich und Andern weitere Rechenschaft zu geben und geben zu können. (241, d — 242, a). [7]) Aus denselben Gründen ist er ein Feind der modernen Schriftstellerei.

Er ist ein Feind ihrer Unterrichtsmethode, die ja darauf sich beschränkt, die Zuhörer ihre Reden auswendig lernen und die Weise des Vortrags sich merken zu lassen. Die nachtheiligen Folgen dieser Methode, die am Phädros zu

---

[1]) Mem. I, 2, 9; III, 5, 21, 22: *οἱ ἥκιστα ἐπιστάμενοι ἄρχουσι; οἱ πλεῖστοι αὐτοσχεδιάζουσι.*

[2]) Mem. III, 4, 12: *οἷς (ἀνθρώποις) οἱ ἐπιστάμενοι χρῆσθαι καὶ τὰ ἴδια καὶ τὰ κοινὰ καλῶς πράττουσι, οἱ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι πλημμελοῦσι ἀμφοτέρωθι.* III, 3, 10, 11. Apol. 21, c.

[3]) Mem. III, 5, das ganze Capitel.

[4]) Mem. IV, 1, 2, u. 7, 1 (*μάλιστα ἔμελεν αὐτῷ εἰδέναι, ὅτου τις ἐπιστήμων εἴη* u. s. w.), über sein Studium der Seelen; IV, 1, 3, seine Art: *οὐ τὸν αὐτὸν πρόπον ἐπὶ πάντας ᾔει;* III, 6, 1—3, ein Beispiel.

[5]) Mem. IV, 4, 6—8; III, 8, 1—3.

[6]) Apol. 22, c, heisst es von den Dichtern in Bezug auf ihre am besten gearbeiteten Werke: *λέγουσι μὲν πολλὰ καὶ καλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσι;* ein Fehler, an dem auch jener *πολιτικός* leidet, der vielen andern und *μάλιστα ἑαυτῷ σοφός* scheint, es aber nicht ist. [21, c].

[7]) Mem. IV, 4, 8: Hippias fürchtet das Fragen und *ἐλέγχειν* des Sokrates.

Tage treten, verfolgt er mit Eifer. Er verfolgt den Autoritätsglauben desselben (270, c); ihm sind die Fragen: „was meinst du, Sokrates; ist dies nicht wahr,“ zuwider, weil sie gedankenlose Abhängigkeit von andern Menschen verrathen. (260, e).[1]) Dass etwas als blos Gehörtes, Vernommenes im Gedächtniss bewahrt wird, wo die innere Wahrheit geprüft und erkannt werden kann, leidet er nicht. (274, c; 260, a).[2]) Darum ist er ein Feind vom blossen Auswendiglernen, vom Wissen von Gnomen und Sprichwörtern ohne Einsicht in den Zusammenhang. (275, a; 257, e).[3]) Er tadelt das Lesen und Schreiben, sofern es solche Polymathie ohne begriffliche Erkenntniss und ohne Urtheil über die Erscheinung zur Folge hat. (275, a).[4]) Besonders verwirft er jenes Wissen des Buchgelehrten, der nur anzugeben weiss, wo etwas und von wem es gesagt und geschrieben ist. (275, c).[5]) Er verbietet auch bei einem Mythos, wie jener Egyptische ist, zuerst zu fragen, ob er echt und historisch wahr ist, sich auf ein geschichtliches Factum bezieht: man müsse einfältig, wie die Alten, nach jener Wahrheit fragen, die man selbst finden könne, nicht den Göttern und Vorfahren anheimstellen dürfe. (274, c; 275, b, c).[6]) Es ist ganz consequent, wenn er an jener modernen Empedokleischen Mythenerklärung, wornach man in dem Mythos einen rein physischen Process geschildert findet, kein Gefallen hat. Diese rationalistische Deutelei (*σοφίζεσθαι*) wird Bauernweisheit genannt und Sokrates bedauert den unglücklichen

---

[1]) Mem. IV, 2, 18, 30. III, 6, 11: *πότερον - - αὐτὸς ἐξήτακας τοῦτο.*

[2]) Mem. III, 2, 1 u. 2: *τοῦ ἕνεκεν, ἔφη, Ὅμηρον οἴει τὸν Ἀγαμέμνονα προσαγορεῦσαι ποιμένα λαῶν. - τί ἐπήνεσε - εἰπών,*
ἀμφότερον βασιλεύς τ' ἀγαθός κρατερός τ' αἰχμητής.

[3]) Mem. IV, 2, 24 ff.: *πότερον οὐδέν σοι τοῦ γράμματος (γνῶθι σαυτόν) ἐμέλησεν ἢ προσέσχες.*

[4]) Mem. IV, 4, 6: *διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.* IV, 2, 10: *τοὺς ῥαψῳδοὺς οἶδα,* [Euthydem], *τὰ μὲν ἔπη ἀκριβοῦντας, αὐτοὺς δὲ πάνυ ἠλιθίους ὄντας.* Dasselbe tadelt Sokrates am Euthydem und dass er nicht *ὀρθῶς μετιέναι τὴν σοφίαν,* wenn er *πολλὰ συγγράμματα* zusammenkaufe, um ihre *γνώμας* sich anzueignen. [8—10].

[5]) Apol. 26, e: Sokrates: *ἃ ἔξεστι - πριαμένους Σωκράτους καταγελᾶν, ἐὰν προσποιῆται ἑαυτοῦ εἶναι* (indem *οἱ νέοι* gleich das *τίς καὶ ποδαπός* [20, b] angeben).

[6]) Mem. IV, 2, 33: Sokrates: *τὸν Δαίδαλον οὐκ ἀκήκοας, ὅτι...; τὰ Παλαμήδους οὐκ ἀκήκοας πάθη;* der junge Schriftgelehrte antwortet: *λέγεται νὴ Δί' -. ταῦτα; λέγεται καὶ ταῦτα,* wie Phädros; I, 3, 7: *οἴεσθαι δ' ἔφη - - τὴν Κίρκην ὗς ποιεῖν κ.τ.α.* Sein Grundmotiv, I, 1, 9.

Mann, der mit solchem unfruchtbaren, ermüdenden Räsonnement seine Zeit hinbringt. (229, d, e). Diese rationalistische Mythendeutung, die an sich nicht schwer ist, verwirft er, weil es kein *νοεῖν* sei, noch von einem solchen ausgehe; die Frage nach dem *geschichtlichen* Ursprung einer Sage, wie die vom Theuth, lässt er unerörtert, weil nur die *Urväter* solches wissen können. Er nimmt die überlieferten Sagen hin und prüft, ob sie eine Wahrheit enthalten, die er selbst entdecken kann. (230, a; 274, c). [1]) Sokrates Methode ist die entgegengesetzte. Er schreibt keine Bücher, sondern wendet sich direct an die lebendigen Seelen, die angeredeten *παῖδες*, die er eifrig aufsucht. (277, e; 266, b). [2]) Er hält nicht lange Reden, um sich davon zu machen, ohne zu wissen, ob seine Worte verstanden werden und verstehbar sind. (242, a). [3]) Verstanden zu werden ist ihm ja ein Bedürfniss, da das *ὁμολογεῖν* mit Andern für den Besitz des *λόγος ἀληθής* ein ebenso wichtiges Zeugniss abgiebt, als das *ὁμολογεῖν* mit sich. (237, c; 278, a). [4]) Sokrates hat es nicht darauf abgesehn, dass der Zuhörer überredet werde, seine Meinung anzunehmen, sondern *ἀνάκρισις* und *διδαχή* seiner Schüler und seiner selbst ist sein Ziel. (277, e ff.; 275, a). [5]) Gegenstand dieser *ἀνάκρισις* ist die mündliche Rede eines andern, oder auch eine geschriebene, die eine Repräsentation des Autors genannt wird. (228, e). [6]) Denn Sokrates verschmäht es nicht, mit einem Jüngling bei Seite zu gehen, um ein Buch zu lesen, wie er in der That recht in den neuesten Schriften bewandert ist. (266, d). [7]) Die Schrift wird kritisch beurtheilt (234, d ff.), [8]) ein einzelner Gedanke (260, a), oder auch der Hauptgegenstand (*ἔρως*,

---

[1]) Die hier hervorgehobenen Motive sind alle echt Sokratische, wie aus Mem. IV, 7, I, 1, 6—17, Apol. 20, d, 22, d, e, 30, a erhellt.

[2]) Apol. 30, e: *ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων.* Mem. IV, 2, 8.

[3]) Mem. IV, 6, 15: *πολὺ μάλιστα τοὺς ἀκούοντας ὁμολογοῦντας παρεῖχεν* [Sokrates]. *τοῖς ἀντιλέγουσι αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές.*

[4]) Mem. IV, 6, 1.

[5]) Apol. 22, b: *διηρώτων, ἵν' ἅμα τι καὶ μανθάνοιμι παρ' αὐτῶν.* Apol. 33, b: *παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρινόμενος ἀκούειν.* Apol. 28, e: *θεοῦ τάττοντος φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους.*

[6]) Mem. III, 6, 9: *ἀλλ' εἰ γέγραπταί σοι, ἔνεγκε, ἔφη* [Sok.]: *πάνυ γὰρ ἡδέως ἂν τοῦτο ἀκούσαιμι.* Glaukon spricht, wie unser Phädros: *οὐκ ἂν ἔχοιμι οὕτω γε ἀπὸ στόματος εἰπεῖν κ.τ.α.*

[7]) Mem. I, 6, 14; IV, 2, 8.

[8]) Mem. IV, 7, 6: Anaxagoras Lehre von der Sonne. Apol. 26, e.

ῥητορική) hergenommen und geprüft.[1] Bei der Prüfung eines Buches ist er ernsthaft bemüht, den Gedanken und die Absicht des Autors festzustellen und gegen Missverständniss zu schützen. (275, e; 235, a).[2] Die Prüfung führt schliesslich dahin, dass man von der geschriebenen oder gesprochenen Rede abgeht und untersucht, was der *ἀληθὴς λόγος* über den Gegenstand aussage. (261, a). Seine *διδαχή* richtet sich ganz nach dem Standpunct und der Neigung seines Gefährten.[3] Sokrates bewundert die Natur, die Sprache des Lysias, wie Phädros, und in dem pathetischen, rhetorischen Ton des Erotikos fortfahrend hält er die erste Rede. (230, b; 234, d ff.).[4] Er bringt nicht eine fertige Lehre von der Redekunst mit sich, sondern *durch Katechesation* bringt er den Phädros *zuerst* zu der Erkenntniss, dass jene Kunst, die er bisher *ῥητορική* nannte, keine solche sei, so dass er ungeduldig frägt, was denn in Wahrheit die Redekunst sei und wie man in den Besitz derselben gelangen könne. (261, d).[5] Eine *zweite Operation* ist die, dass er durch eine Reihe von Folgerungen in *fragender Form* (261, b bis 262, c) dem Phädros einen ausgesprochenen, feststehenden Satz (261, a) verständlich macht.[6] Aber er fasst *drittens* auch das Resultat einer Untersuchung zusammen und spricht sich in längerer, zusammenhängender Rede und in positiver Weise aus. (271, d ff.).[7] Es ist nur eine andere Form dieser letzten Methode, wenn er die Sage und Erzählung vom Theuth und den Mythos von den Cikaden zur Veranschaulichung seiner erkannten Wahrheit wiedererzählt. (274, c ff.; 259).[8] Alle drei Methoden werden in der Unterredung mit einem Schüler, wie Phädros, angewandt.

---

[1]) Mem. I, 6, 14: *ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα.*

[2]) Apol. 22, b.

[3]) Mem. IV, I, 3: *οὐ τὸν αὐτὸν πρόπον ἐπὶ πάντας ᾔει;* IV, 8, 11: *ἱκανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἁμαρτάνοντας ἐξελέγξαι.*

[4]) Mem. III, 6, 1—3; IV, 2, 9.

[5]) Mem. IV, 2, bietet das schönste Beispiel dieser negativen Methode, deren Ziel ist, ein Bekenntniss des Nichtswissens, Angst um die Wahrheit u. s. w. in dem Zuhörer zu Tage zu fördern (Euthydem): *ἀναγκάζει με - - ὁμολογεῖν δῆλον ὅτι ἡ ἐμὴ φαυλότης· καὶ φροντίζω, μὴ κράτιστον ᾖ μοι σιγᾶν· κινδυνεύω γὰρ ἁπλῶς οὐδὲν εἰδέναι. (ἀθύμως ἔχων ἀπῆλθεν).*

[6]) Mem. IV, 6, 13: *ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ὧδέ πως. κ.τ.α.*

[7]) Mem. IV, 6, 15: *ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι.* IV, 2, 40: *ἁπλούστατα δὲ καὶ σαφέστατα ἐξηγεῖτο.*

[8]) Mem. II, 1, 21 ff., die Rede des Prodikos.

Auf diesem Wege wird eine wahre *διδαχή* erreicht, werden die vorhin getadelten Nachtheile der sophistischen Methode vermieden. Es wird der Schüler zu dem gemacht, was Sokrates ist oder zu sein sich bemüht, zu einem *διαλεκτικός* (266, c), der in jeder Beziehung *εὑρετικός* ist.[1])

Sokrates Streben, ein Wissender zu werden und andere geeignete Naturen dazu zu machen, ist von seinem Streben ein „wahrer" Mensch zu sein, von seinem Streben, gut und gottgefällig zu sein, gar nicht zu trennen. Es war uns ja auch nicht möglich, irgend eine psychische oder intellectuelle Eigenschaft des Philosophen ins Auge zu fassen, ohne gleich auf den Punct geführt zu werden, wo sie *sittliche* Eigenschaft wird. Zunächst sind die Ideen, auf welche seine Denkthätigkeit gerichtet ist, jene der *δικαιοσύνη*, der *σωφροσύνη* (247, d).[2]) Er hat hierbei zunächst nicht die irdischen Abbilder vor Augen (250, b),[3]) denkt nicht an das, was nach Griechischer Sitte *(ἔθη τε καὶ ἐπιτηδεύματα) σωφροσύνη* heisst, sondern seine Ideen sind ihm von einer *θεία μανία*, nicht von einer *σωφροσύνη ἀνθρωπίνη* eingegeben. (256, b).[4]) Er versteht unter *δικαιοσύνη*, *ἔρως* u. s. w. nicht schöne Sitte und Gewohnheit, insofern sie in dieser sichtbaren und greifbaren Welt von einem sichtbaren und greifbaren Gut begleitet wird (256, e; 247, c), sondern versteht reine Tugenden darunter, insofern sie innern Reichthum (279, c) ausmachen,[5]) ewige, wahre Güter (256, b) bilden,[6]) Eigenschaften der Götter (246, e ff.) sind,[7]) den Menschen zur Gottgefälligkeit (273, e ff.)[8]) und, um zu werden, was sie ihrem Wesen nach sind (248; 249, b, c),[9])

---

[1]) Mem. IV, 6, 1: *διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας. ἐν ὅσοις καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι. κ.τ.α.* Er selbst heisst IV, 8, 11, *αὐτάρκης πρὸς τὴν γνῶσιν, μηδὲ ἄλλου προςδεόμενος, ἱκανὸς λόγῳ τε εἰπεῖν καὶ διορίσασθαι.* Die Angaben über das *μιμεῖσθαι* der Schüler wurden citirt.

[2]) Apol. 29, e.

[3]) Apol. 30, d: Die *ἀγαθὰ, κακά.* Besonders Mem. IV, 2, 13—21.

[4]) Apol. 31, b: *οὐ γὰρ ἀνθρωπίνῳ ἔοικε κ.τ.α.*

[5]) Apol. 30, a: Sie *τὰ πλείστου ἄξια.* Mem. IV, 2, 9: *ἀρετῇ πλουτίζειν.*

[6]) Apol. 41, a, b; 29, b: *τὸ ἀδικεῖν - - ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν, οἶδα.*

[7]) Mem. III, 9, 4, 5: Er nannte *σωφροσύνην, δικαιοσύνην, τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν.* Apol. 23, a: *τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός.*

[8]) Mem. I, 3, 3: *ἐνόμιζε τοὺς θεοὺς ταῖς παρὰ τῶν εὐσεβεστάτων τιμαῖς μάλιστα χαίρειν.*

[9]) Mem. I, 4, 13· „Bewusstsein, dass Götter existiren, ist der Seele eingepflanzt u. s. w."

nöthig sind. Sokrates geht weit über das Hellenische Bewusstsein hinaus, wird auch von der Menge als ein *παρακινῶν* angesehn und gewarnt, obgleich er nur von wahrer Begeisterung ergriffen ist. (249, d). [1])

Sokrates macht diese Ideen nicht zum Gegenstand seiner Forschung, ohne mit der That und der Art, zu sein, ihnen möglichst zu entsprechen. [2]) Denn was er als *ὄν* und *ἀληθές* erkannt hat, dafür ist er leidenschaftlich begeistert; energisch und entschlossen folgt er seinem *ἔρως*; diesem gemäss werden sein *ἔθη* und *ἐπιτηδεύματα* bestimmt (253, d), als ob nicht nur für den *λόγος* in ihm keine *ἐπιθυμία* zu überwinden wäre (237, d),[3]) sondern eine „aufs Gute gerichtete *bestimmte* **Maxime**" (*ἐπίκτητος δόξα:* 237, d, e) zu erwerben nicht erst nöthig wäre. [4]) Jede *δόξα* wird ja von ihm als *solche* vernichtet und als Theil seiner Idee begriffen. In der That kann man die Sokratische Definition der Tugend, dass sie *ἐπιστήμη* und *διδακτόν* sei, [5]) auf ihn anwenden: bei ihm ist die Tugend wahrhafte *ἐπιστήμη* d. h. keine Handlungsweise ist bei ihm unfreie Sitte, blosse Fertigkeit *(ἐπιστήμη)*, sondern freie Selbstbestimmung nach seinem Wissen der Ideen *(ἐπιστήμη)*, mit Bewusstsein *(ἐπιστήμη)* und dem Streben nach Einheit seines Bewusstseins in sich (*ὁμολογεῖν* mit sich selbst), nach Einheit mit der *ἀλήθεια* d. i. mit der Gottheit und den göttlichen Dingen. (247, c; 278, d; 273, e ff.). Sokrates erscheint als ein Typos der freien und der wahren Persönlichkeit.

Sokrates ist das Muster eines *ἐγκρατής* nicht im Hellenischen, sondern im **humanen** Sinne. [6]) Den Reichthum an Gold scheint er gar nicht zu vermissen (279, c); [7]) die Armuth drückt ihn nicht. (227, c). [8]) Nur eines Redeschmauses (*τοιαύτης θοίνης:* 236, e) möchte er sich nicht

---

[1]) Apologie 37, a; 38, a; 40, a, wo er den Gegensatz seiner sittlichen Grundsätze zu den Hellenischen bestimmt hervorhebt.

[2]) Mem. IV, 4, 10: *εἰ δὲ μὴ λόγῳ, ἀλλ' ἔργῳ ἀποδείκνυμαι, ἃ δοκεῖ μοι δίκαια,* die Thaten offenbaren meine Ideen. Gorgias, 488, a.

[3]) Mem. I, 3, 14.

[4]) Mem. IV, 8, 11: *φρόνιμος, ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χείρω.*

[5]) Mem. III, 9, 5. *(τοὺς εἰδότας - τοὺς ἐπισταμένους - τοὺς σοφούς). ἀρετὴ σοφία.* Ebenda 1, 2: *ἡ ἀνδρεία πότερον διδακτον.*

[6]) Mem. IV, 8, 11: *ἐγκρατής, ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος.*

[7]) Apol. 31, b, c; 33, b; Mem. I, 6, 11—14.

[8]) Mem. I, 6, 2—6.

enthalten können;[1]) die Begierde nach sinnlicher Lust (*ἡδοναὶ ἀνδραποδώδεις*)[2]) scheint über ihn gar keine Macht zu haben, wie sein Körper der Anstrengungen nicht achtet, und diese Eigenschaft scheint jeden, der mit ihm in Berührung kommt, wie eine ansteckende Krankheit zu ergreifen. (258, e; 253, a).[3]) Aber auch jene Art Lust, wie sie aus dem Anhören schöner Reden erwächst, hat ohne Weiteres keinen Einfluss auf ihn. Es fehlt ihm nicht der Sinn für schöne Rede (sensus), noch das Urtheil über eine bestimmte Rede (*αἴσθησις*), sondern er weiss eben auch den Grund der angenehmen Empfindung anzugeben (urtheilen). (234, d ff).[4]) Aber er hat doch kein Wohlgefallen an diesem Schönen, billigt die Fertigkeit und Kunst nicht, wenn sie nicht der Wahrheit dient (260, e; 273, e ff.),[5]) auf der Kenntniss des Guten beruht (277, d),[6]) diese zum Ziel hat (260, e) und bewirkt. (271, c ff.). Schöne Kunst wird nicht als Geistescultur, sondern als Mittel, das Gute zu fördern und auszuüben, erstrebt, das Schöne nicht begehrt, weil es Genuss verursacht, sondern wenn es die angeborene Idee der *jenseitigen Schönheit* weckt und die Seele gottähnlicher macht. (250, b; 248, a; 273, e).[7])

Sokrates ist in Wahrheit *ὁ σώφρων*, aber seine *σωφροσύνη* ist nicht sterbliche Klugheit, die den Nutzen und Vortheil einer Handlungsweise berechnet und von den Menschen in der Regel so genannt wird, sondern ist die wahre *ἀρετή*, deren Motiv ist, innern *πλοῦτος* und das höchste *ἀγαθόν*, von dem sie selbst ein Theil ist, sich zu erwerben. (279, b, c; 256, b, e). Die Sokratische Tugend ist eine *θεία μανία*.

---

[1]) Mem. IV. 4, 8: *οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἀπολειφθείην κ.τ.α.*

[2]) Mem. I, 5, 6: *τῶν διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει - καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων*. Die Begierde nach solcher *ἡδονὴ* nennt er *δουλεία*, die *ἐγκράτεια* aber *κρηπῖδα ἀρετῆς*.

[3]) Mem. I, 2, 24: *Κριτίας καὶ Ἀλκιβιάδης - - ἐδυνάσθην ἐκείνῳ χρωμένω συμμάχῳ τῶν μὴ καλῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν*. Symp. 216, e. Mem. I, 2, 3; I, 6. 14.

[4]) Apologie 17, a: *ὑπ᾽ αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον*. Mem. II; 1, 34.

[5]) Apol. 18, a: *ῥήτορος ἀρετὴ τἀληθῆ λέγειν*.

[6]) Mem. IV. 2, 11: *οὐχ οἷόν τε ἄνευ δικαιοσύνης γενέσθαι ἀγαθὸν ταῦτα - πολιτικόν, ἄρχειν ἱκανόν* etc. etc. Cfr. 20—23 daselbst. Apol. 30, a: *περιέρχομαι πείθων μήτε σωμάτων, χρημάτων, δόξης, τιμῆς πρότερον, μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς, ἀρετῆς, φρονήσεως, ἀληθείας ἐπιμελεῖσθαι*, nach dem Grundsatz: *οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετή, ἀλλ᾽ ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τἆλλα ἀγαθά*. Mem. IV, 4, 17.

[7]) Mem. III. 10, 1—6, eine Erörterung über Wesen und Zweck der Malerei.

(265, a, b).[1] Versehen aus Einfalt und Unbesonnenheit werden nicht entschuldigt. Dass Stesichoros erst die Strafe der Blindheit erfahren muss, um seinen Fehler einzusehn, wird gerügt; dass Lysias seinen 'Erotikos schreiben kann, ohne ein Gefühl der Scham zu äussern, wird ebenfalls getadelt und beide Fehler werden vom Sokrates vermieden. (242, d ff.; 237, a).[2]

Es wird hier schon klar, dass er mit seiner Ansicht über das, was *νόμιμα* und *εὐσχήμονα* ist (252, a),[3] allein steht. Er ist erhaben über die gewöhnliche Schranke des Gesetzes und Anstandes (*ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων:* 265, a, b). Nicht gilt ihm etwas für *ὄνειδος*, weil *ὁ πᾶς ὄχλος* es dafür hält (277, d, e)[4]) und er vermeidet den öffentlichen Umgang mit Jünglingen, deren Liebhaber er sich nennt, nicht, (gegen *τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα:* 231, e, ff.).[5] Es giebt keine Quelle dessen, was er für *δίκαιον* halten soll, als der *ἀληθὴς λόγος* und Sokrates weicht von dem Gebot desselben nicht ab, um dem Belieben der souverainen Menge nachzukommen, „da es seine erste „Pflicht sei, mit Gedanken, Wort und That den Göttern „*gerecht* zu werden, das Wohlgefallen der Menschen nur „Nebensache sei. (273, d ff.).“[6]

Am wenigsten ist Sokrates ein *ψοφοδεής*. (257, d).[7]

---

[1]) Mem. III, 9, 4—8: *σωφροσύνη* ist *σοφία; ἐναντίον σοφίᾳ* ist einerseits die *μανία* [andererseits *ἀνεπιστημοσύνη*]; diese *μανία* umfasst das *ἀγνοεῖν ἑαυτόν, καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν; ὥσπερ οἱ θεομάντεις, οἱ χρησμῳδοί, οἱ ποιηταί:* Apol. 22, c; aber auch Sokrates Thun *οὐκ ἔοικε ἀνθρωπίνῳ;* er ist *ἀτεχνῶς προςκείμενος τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ:* Apol. 30, e; 33, c.

[2]) Mem. IV, 2, 23: *δεῖ παντὶ τρόπῳ διατειναμένους φεύγειν, ὅπως μὴ ἀνδράποδα ὦμεν* [d. h. *ἀμαθεῖς, τὰ καλά, ἀγαθά, δίκαια μὴ εἰδότες*]. Der *ἑκὼν διαμαρτάνων* heisst in dieser Beziehung besser, als der *ἄκων*. Mem. I, 1, 9: *ἔφη δὲ δεῖν ἃ μὲν μαθόντας ποιεῖν ἔδωκαν οἱ θεοί, μανθάνειν. δαιμονᾶν δέ,* wer dasselbe von den Göttern erfahren wolle. Was hierzu gehört, s. I, 1, 16.

[3]) Mem. IV, 4, 4: *πρὸς χάριν τοῖς δικασταῖς διαλέγεσθαι, κολακεύειν, δεῖσθαι* war ihm *Paranomie.* Apol. 35, a—c: es ist weder schön, noch *δίκαιον.*

[4]) Mem. I, 3, 4: Fürchtet nicht die *ἀδοξία* bei den Menschen. [Nur wenn es an sich *αἰσχρόν τι* ist: Apol. 35, a, b.] Mem. III, 11, 16: *ἀπραγμοσύνη*. I, 2, 56, 57.

[5]) Mem. III, 11, 16—18. Apol. 23, c ff.

[6]) Mem. IV, 2, 37: *τί νομίζεις δῆμον,* frägt er. I, 2, 9: *ὑπερορᾶν ἐποίει τῶν καθεστώτων νόμων.* I, 3, 4: *αὐτὸς πάντα τἀνθρώπινα ὑπερεώρα πρὸς τὴν παρὰ τῶν θεῶν συμβουλίαν.* III, 9, 10: Frage, wer *ἄρχων* sei.

[7]) Mem. IV, 4, 2: Apol. 28, e: *δεινὰ ἂν εἴην εἰργασμένος, εἰ φοβηθεὶς ἢ θάνατον ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πρᾶγμα λίποιμι τὴν τάξιν.*



Er fordert auf, mit dem Schönen nur anzufangen unbekümmert um das, was einem widerfahren möge, überzeugt, dass nur ein *καλόν* die Folge sein kann. (274, b).[1]) Er handelt selbst entschlossen und führt seinen Entschluss mit Energie aus. (242, d; 259, a ff.)[2]) Seinen wohlbegründeten Entschluss führt er mit der freudigen Zuversicht aus, wie andere einen Orakelspruch, und nennt sich einen *μάντις ὅσον μὲν ἐμαυτῷ μόνον ἱκανός*. (242, c).[3]) In seiner Zuversicht und Festigkeit macht ihn keine menschliche Furcht wanken. Es giebt ja für ihn kein Furchtbareres, als *εὐήθεια*[4]) und *ἀσέβεια*. (242, d).[5]) Zur *εὐήθεια* gehört es aber, wenn man, wie die Staatsmänner Athens, sich widerspricht (258, c),[6]) aus Unkenntniss mit der *οὐσία* in Widerspruch geräth (237, c),[7]) in Bezug auf die *ἀλήθεια* blind und taub ist, und betrogen wird (270, e; 262, c);[8]) die *ἀσέβεια* ist mit der *εὐήθεια* verbunden. Denn die Wahrheit ist ja nichts anderes, als der *τόπος ὑπερουράνιος* (247, c),[9]) das, was die Götter sehen, was in ihrem *χορός* zu sehen ist, was sie lieben und sind (246, e ff.); der wahre *ἔρως* ist ein *θεὸς ἤ τι θεῖον* (242, e; 257, a). Nur diese beiden Gefahren fürchtet Sokrates. Sokrates zeigt eine *Mannhaftigkeit*, wie sie den Hellenen fremd war.

Er selbst pflegt das, was er treibt, eine *τέχνη ἐρωτική* zu nennen[10]) und in der That ist er von einer *reinen Liebe* durchdrungen. Er wünscht das Wohl der Athener und sucht es nach seinen Kräften zu fördern. (227, c).[11]) Er bedauert es, dass das Volk nicht auf einer höhern Stufe sittlicher und intellectueller Bildung steht (243, c; 260, c)[12])

---

[1]) Apol. 41, d: *οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδέν*. Mem. III, 5, 28.

[2]) Apol. 31, e: Ziel *ὑμᾶς καὶ ἐμαυτὸν ὠφελεῖν;* durch [28, e] *ἐξετάζειν ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους*. Nun [30, e] sein Gegensatz zum *ἵππῳ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι*.

[3]) Apol. 40, a—c; 41, d; Mem. IV, 8, 6.

[4]) Mem. IV, 2, 22: *ἀμαθία;* Apol. 29, b.

[5]) Apol. 29, b: 37, e: *ἀπειθεῖν τῷ θεῷ*. Mem. I, 3, 4, heisst solches *ἀπειθεῖν* auch *μωρία*.

[6]) Mem. III, 7, 8: *καὶ γὰρ οἱ ἕτεροι (πολιτικοί) δοκοῦσι τῶν ὀρθῶς λεγόντων πολλάκις καταγελᾶν* [wie die grosse Menge].

[7]) Mem. IV, 6, 1: *σφάλλεσθαι*.

[8]) Mem. IV, 2, 21; I, 3, 4: Dieselben Bilder.

[9]) Apolog. 40, c—41, d.

[10]) Mem. III, 11, 16, 17.

[11]) Mem. I, 2, 60: *φανερὸς ἦν καὶ δημοτικὸς καὶ φιλάνθρωπος ὤν. κ.τ.α.* Apol. 30, a: *μᾶλλον δὲ τοῖς ἀστοῖς* u. s. w.

[12]) Mem. III, 5, 13, 14; III, 7, 6—8.

und möchte es ändern. [1]) Gegen das verführbare Volk ohne Wissen hegt er keinen Groll, sowenig er von einer Drohung desselben eingeschüchtert wird. [2]) Gegen Lysias scheint er mitunter heftiger und bitterer zu werden, als die Sache verlangt (264, e; 279, a); [3]) doch hofft er eben und wünscht ihn für die wahre Weisheit zu gewinnen. Gegen die Volksverführer, gegen die Verleumdungskünstler, wie Thrasymachos (267, d), die Lügenkünstler, wie Tisias (273), wird er so derb, als die Wahrheit es verlangt; [4]) aber er lässt eben die *Wahrheit selbst* zu ihnen reden, tritt mit seiner Person nirgends hervor, als ob er was wäre oder lehren könnte. Die Wahrheit treibt ihn und nur Thoren, die die Wahrheit nicht hören wollen, werden verletzt. Wie Sokrates die Wahrheit liebt, so liebt er die Menschen. (230, d). [5]) Er bleibt unter den Menschen, um mit ihnen sich zu unterhalten: „weil er von ihnen nur lernen könne.“ Insbesondere sucht er geeignete Jünglinge zu entdecken, um sich ihnen zu widmen, ohne einen andern Lohn zu wünschen, als dass seine erotische Kunst bei ihnen *τίμιον* werde. (257, a). [6]) Dieser Art ist seine *φιλοτιμία*. (257, c). [7]) Wie er sich seinem Beruf mannhaft gewidmet hat, so ist er frei von jeder Begierde nach einer Ehre, die mit einer andern *τέχνη* verbunden ist, ja will es nicht einmal einräumen, dass andere von ihm etwas gelernt haben könnten. (253, a). [8]) Von einer Geheimhaltung seiner Weisheit kann nicht die Rede sein. Keine Art von *φθόνος* ist in ihm zu finden; er ist von der *φιλία* ganz durchdrungen. (246, d ff.; 243, c). [9])

Der letzte Grund seines Strebens ist die Gottesfurcht. Wir haben schon früher erwähnt, wie er seinen Beruf als

---

[1]) Apol. 31, a: *ἐγείρειν* u. s. w.

[2]) Apol. 34, e: *οὐδ' ὑμᾶς ἀτιμάζων* [Athener]; 41, d: *οὐ πάνυ χαλεπαίνω τοῖς καταψηφισαμένοις μου, τοῖς κατηγόροις.* 31, e. Mem. III, 5: Das ganze Capitel ist von diesem Geist ein Zeugniss.

[3]) Mem. I, 2, 29, 30; Apol. 31, e: *μή μοι ἄχθεσθε λέγοντι τἀληθῆ* etc. etc.

[4]) Mem. I, 6: Der Sophist Antiphon; IV, 4; Hippias. Apol. 26, e. Apol. 29, d: Sein Grundsatz: *οὐ παύσομαι φιλοσοφῶν, παρακελευόμενος, ἐνδεικνύμενος; ἐξετάσω, ἐλέγξω, ὀνειδιῶ.*

[5]) Apol. 31, b: *ἰδίᾳ ἑκάστῳ προσιόντα ὥσπερ πατέρα ἢ ἀδελφόν.*

[6]) Mem. IV, 2, 1—8: Sorge um Euthydem. I, 6, 13: Grundsatz.

[7]) Apol. 29, b.

[8]) Mem. I, 2, 3; Apol. 20, c.

[9]) Apol. 33, a, b: *οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα.* Mem. I, 2, 60: *πᾶσιν ἀφθόνως ἐπήρκει τῶν ἑαυτοῦ. κ.τ.λ.* Sympos. 220, e: Aufgeben seiner Ansprüche auf *τἀριστεῖα.*

Gottesdienst auffasst, wie er jeden Verstoss gegen die Wahrheit als Gottlosigkeit scheut. Er behauptet, dass seine Kunst eine göttliche sei, er nur das zu erkennen strebe, was seine Seele im Gefolge des Zeus gesehen habe, worauf sie von Natur gerichtet sei, wie es mit der Seele und der musischen Kunst der Dichter der Fall sei. (252, e ff.).[1]) Dass seine Kunst, die ja eine *λαλία* und *ἀδολεσχία* ist, mit den alten Hellenisch-Apollinischen und Musischen verglichen wird, könnte ein Aristophanes nicht begreifen. Sokrates bekennt, dass er von einer göttlichen Begeisterung getrieben werde. (265, b).[2]) Welche Aehnlichkeit aber hat seine Begeisterung mit der Apollinischen *μαντική*, der Dionysischen *τελεστική*, der Musischen *ποιητική*, der Eingebung der Hera, der Herrin der *βασιλικῶν* (253, b), oder jeder andern Eingebung eines Gottes als *ἄρχων τεταγμένος* einer *τέχνη* (247, a)?[3]) Es wäre nur dieselbe Aehnlichkeit, wie jene zwischen der Kunst eines Thrasymachos und der Rede des Odysseus, eines Schützlings der Minerva. (261, c).[4]) Sokrates ist sich des Abstandes wohl bewusst und spielt mit den Aehnlichkeiten. Seine eigne Seele ist ihm ja das *μαντικόν*, welches von vornherein sein Thun und sein Versehen merkt (*μανθάνει:* 242, c);[5]) eine unedle Vorstellung und Aussage über ein *θεῖόν τι* wird als Folge der Blindheit (*δυσωπεῖσθαι*), Einfalt (*εὐήθεια*) und Schamlosigkeit (*ἀναίδεια*: 242, d ff.) anerkannt; diese Fehler werden aber durchaus keinem *φθόνος* der Götter zugeschrieben, sondern die Schuld in die Seele hinein verlegt. (247, ff.).[6]) Was hat

---

[1]) Mem. IV, 4, 18 ff.: Ueber die von den Göttern eingepflanzten *νόμους ἀγράφους*. I, 1, 6—9.

[2]) Apol. 33, c: *προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν ἐκ μαντείων, ἐξ ἐνυπνίων, παντὶ τρόπῳ, ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.*

[3]) Apol. 21, e ff.: *ᾖα ἐπὶ τοὺς ποιητάς, τοὺς χειροτέχνας;* fand, dass sie *φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες,* wie *θεομάντεις* und *χρησμῳδοί,* vieles Schöne sagen und thun, *ἴσασι δὲ οὐδὲν;* dabei alles andere zu wissen wähnen. Dies ist die schlimmste *ἀμαθία* [29, b] und ist eine *μανία* [Mem. III, 9, 6], das *ἐναντίον* der *σοφία*." Mem. III, 10, 1—6, weist er dem Maler nach, dass er nicht wisse, was er darstelle, die Seele u. s. w.

[4]) Mem. IV, 6, 15; IV, 2, 33: Aehnliche Vergleichungen; I, 3, 7 auf dem Gebiete sittlichen Handelns, sittlicher Entschlüsse: *τὸν δὲ Ὀδυσσέα Ἑρμοῦ τε ὑποθημοσύνῃ καὶ αὐτὸν (!) ἐγκρατῆ ὄντα.* Damit wir nicht übersehen, dass Sokrates im zweiten Satz den Homerischen Standpunct verlässt, sagt Xenophon: *τοιαῦτα ἔπαιζε ἅμα σπουδάζων.*

[5]) Mem. I, 1, 9.

[6]) Mem. I, 1, 9: *δαιμονᾶν ἔφη τοὺς μαντευομένους, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν.*

es auch mit der *orthodoxen Vorstellung* von dem Eros und der Aphrodite zu thun, wenn zuerst diesen *seine* *μανία ἐρωτική* zugeschrieben wird (265, b), während nachher die Philosophie (259, d) als besondere *μουσική* der Kalliope und Urania (253, a; 252, e), zuletzt als eigenstes Gebiet des höchsten Gottes selbst geschildert wird? Eine tiefe religiöse Gesinnung beseelt Sokrates, aber *Hellenisch* in erster Bedeutung ist sie nicht, sie ruht nicht auf dem Grunde Hellenischer Orthodoxie. [1])

Sokrates merkt sich wohl die Mythen. Mythen, wie jenen von den Cikaden, muss nach ihm jeder *φιλόμουσος* (*μουσικός, ἐρωτικός, φιλόκαλος, φιλόσοφος:* 248, d) kennen: es enthält derselbe eine beachtenswerthe Wahrheit. (259). [2]) Sagen, wie jene vom Theuth und Jupiter Ammon, werden in aller Einfalt hingenommen, da sie eine *begreifbare Wahrheit* enthalten, die der eigene *νοῦς* entdecken kann. Ob Theuth in Wahrheit einst in Egypten auf Erden gelebt und Ammon jene Worte gesprochen habe, wer der Erzähler sei und woher, das sind Fragen, die den Sokrates nicht kümmern. (274, c ff.). [3]) Mythen, wie jenen vom Raub der Oreithyia, nimmt er hin, wie sie überliefert werden (*πειθόμενος τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν:* 230, a; dem was *λέγεται*, 229, b; 242, d) [4]) und vermeidet jene trostlose, unfruchtbare Grübelei und Deutelei, die aus dem Räuber Boreas den Nordwind machen, aus dem Raub der Oreithyia einen Sturz derselben vom Felsen. In diesem Geist behandelt er auch die orthodoxe Lehre von den Göttern. Wenn gesagt wird (242, d: *λέγεταί γε δή*), dass der Eros ein Sohn der Aphrodite und ein Gott sei, so ist das kein weggeworfenes Wort für Sokrates. (242, d ff; *οὔτοι ἀπόβλητον ἔπος*: 260, a). Denn dass der Eros in Wahrheit kein *κακόν*, sondern ein *ἀγαθόν*, mithin ein *θεός* oder doch ein *θεῖόν τι* ist, entdeckt er ja selbst (242, e ff; 246, e). So benutzt er die überlieferten Sagen und Vorstellungen von den Olympischen Göttern. Aber zunächst erlaubt er sich eine *reinigende Kritik,* wie Stesichoros und Pindar.

---

[1]) Apol. 37, e; 38, a; von seinen zwei Grundsätzen sagt er zu den Athenern: *οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ. τὰ δὲ ἔχει μὲν οὕτως, ὡς ἐγώ φημι, ὦ ἄνδρες, πείθειν δὲ οὐ ῥᾴδιον.*

[2]) Mem. I, 3, 13: *ἴσως δὲ καὶ οἱ Ἔρωτες τοξόται διὰ τοῦτο καλοῦνται, ὅτι καὶ πρόσωθεν οἱ καλοὶ τιτρώσκουσιν.*

[3]) Mem. IV, 2, 33: *τὸν Δαίδαλον, ἔφη, οὐκ ἀκήκοας; τὰ δὲ Παλαμήδους οὐκ ἀκήκοας πάθη;*

[4]) Mem. II, 6, 31: Scylla und Sirenen. II, 1, 14: *τοὺς - -ξένους, ἐξ οὗ ὅ τε Σίννις καὶ ὁ Σκείρων καὶ ὁ Προκρούστης ἀπέθανον, οὐδεὶς ἔτι ἀδικεῖ.*

„Der *φθόνος* ist nicht im Reigen der Himmlischen Bewohner.“ (247, a).[1]) Er hält die bestimmten Gebiete der Götter, wie wir sahen, nicht entschieden auseinander. Er macht aber ferner auch Ernst aus dem Herodotischen Gedanken, dass die Vorstellungen, nach welchen die Götter ewige, unsterbliche Seelen mit *körperartigen* Leibern seien, dichterische Fictionen seien, dass sie nicht *ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου* hervorgegangen seien. (246, d).[2]) Ebenso macht er Ernst aus dem Eleatischen Gedanken, dass der Wohnort der Götter eine farb-, gestaltlose und ungreifbare *οὐσία* und die *ἀλήθεια* sei. (247, c).[3]) Darum wird *οὐρανός* bei ihm auch zu einem Ausdruck, der eben nur das *Begreifbare,* die *λόγους* bezeichnet (259, d) und der Zeus, der den befruchtenden Regen auf die Philosophen herabfallen lässt oder den sie mit Enthusiasmos ansehen *(κἂν ἐκ Διὸς ἀρύτωσιν)*, ist nicht der Wolkensammler mit seinem *οὐρανός*, dem Object der gewöhnlichen Meteorologie, sondern ist dem Sokrates allegorische Bezeichnung für jenen *θεός*, der allein *σοφός* zu heissen verdiene. (278, d).[4]) Sokrates scheut sich umgekehrt nicht, wie Empedokles in diesen greifbaren Elementen seine Götter findet, dem Kreis der Götter neue göttliche Personen hinzuzufügen: die Schönheit tritt bei ihm auf in göttlicher Gestalt und Bildung. (*ἡ τοῦ κάλλους φύσις:* 254, b).[5]) So offenbart er seinen Standpunct, auf dem er nicht nur alle Zweifel der Sophisten und Sophistenjünger überwindet, durch seine „Ironie“ und *ἀπόδειξις* vernichtet,[6]) sondern auch die Mei-

---

[1]) Mem. IV, 3, 7: *ὑπερβάλλει - - φιλανθρωπίᾳ.* I, 4, 16: „Die Götter theilen den Menschen keine falsche *δόξα* mit, täuschen nicht.“ I, 1, 9: *οἷς ἂν ὦσιν ἵλεῳ, σημαίνειν.* Sie theilen sich aber den *θεραπεύοντες* mit (I, 4, 18); sind gnädig den *χρηστοῖς*, dem *ἀνδρὶ ἀγαθῷ.* [I, 3, 3; Apol. 41, d].

[2]) Mem. I, 4, 9, Aristodemos: *οὐ γὰρ ὁρῶ τοὺς κυρίους, ὥσπερ τῶν ἐνθάδε γιγνομένων τοὺς δημιουργούς.* Sokrates: *οὐδὲ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ σύ γε ψυχὴν ὁρᾷς, κ.τ.α.*

[3]) Mem. IV, 3, 14: *χρὴ - - μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶν καταμανθάνοντα τιμᾶν τὸ δαιμόνιον.* 13: *ἂν μὴ ἀναμένῃς, ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς.* I, 4, 16. *(τὸν πάντα χρόνον).* Apol. 40, e ff.

[4]) Apol. 23, a: *τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς.* Mem. I, 4, 16—19; I, 1, 6—9. Apol. 29, d: *πείσομαι τῷ θεῷ καὶ οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν.* Mem. IV, 8, 6, 7; I, 2, 32—38.

[5]) Mem. IV, 6: Tugenden sind *ὄντα.* III, 10, 5: *τὸ σωφρονικόν τε καὶ φρόνιμον ... διὰ τοῦ προσώπου ... διαφαίνει.* Nichts ist *ἥδιον ὁρᾶν.* II, 1, 21 ff.: Personification der *ἀρετή* und *κακία* nach Prodikos.

[6]) Mem. IV, 6, 13; IV, 3; I, 4.

nungen und Sätze von Gläubigen, wie Euripides, die Orphiker, in ihrer wahren Bedeutung auffasst, in harmonischem Zusammenhang *(ὁμολογία)* zusammenfasst und rettet, die tiefsinnigen Ahnungen und Intuitionen der Pythagoreer und Eleaten aus ihrer fragmentarischen Zerstreuung beim Empedokles erlöst, von ihrer dogmatischen Form, insofern sie ohne den Besitz der Anschauung und ohne den unmittelbaren Besitz der in dieser Anschauung gegebenen Wahrheit, dessen die Entdecker der Sätze sich in unmittelbarer Weise gewiss waren, aufgenommen werden, befreit, dieselben vor den sinnlosen Deuteleien und Missverständnissen der neuesten glaubenslosen und materialistischen Naturerklärer und Rationalisten sichert. Welche Gestalt die Seele ohne diesen Erdenleib *(γήϊνον σῶμα)* „für" eine Seele ohne diesen Erdenleib haben mag, überlässt er der Gottheit deutlich zu machen. (246, a).[1]) Aber es giebt ja furchtbare Sophisten und Materialisten *(δεινοί)*, denen alles unglaublich ist, was sie nicht sehen können (245, c),[2]) die mithin auch nie dahin kommen können, eine Seele ohne diesen Körper *irgendwie* für *sehbar* zu halten, denen gar nicht einfallen will, dass eine ψυχή in einem Menschen nur die ψυχή in einem andern sehen und lieben kann (243, c);[3]) die mit ihrem Glauben an Gott, eine göttliche Welt ausser dieser, eine göttliche Leitung dieser, warten wollen, bis sie Gott mit diesen Augen direct sehen, ihn mit diesen Ohren unmittelbar hören und körperlich fühlen. Sokrates widerlegt diese recht auf ihrem eignen Gebiete, wenn er ihnen, als sie zugeben, dass sie eine Seele oder die Gerechtigkeit nicht gesehn haben, nachweist,

---

[1]) Apol. 40, c — 41, d. Mem. IV, 3, 13. Dies ist auch der Sinn, wenn Sokrates, Phädr. 246, d, in Bezug auf den Körper der Gottheit, von dem wir uns eine irdische Vorstellung erdichten, sagt: „Dies mag sich verhalten und geschildert werden [*soll, λεγέσθω*], wie es der Gottheit lieb ist." Die Interpretation von Krische soll wohl dasselbe sagen, lautet aber etwas gewunden und unklar S. 56: „Dass Gott „weise sei und insofern ihm allein die vollkommene Einsicht in seine „Natur zukomme, muss die Art bedingen, wie es Gott wohlgefällig „ist, über ihn in menschlicher Rede zu sprechen." In dem *ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ λεγέσθω*, ist ein testimonium pietatis enthalten, vermöge welcher Pietät, 247, a, die Vorstellung vom *φθόνος* der Götter aus seiner Rede verbannt wird. Der Platonischen Stelle liegt offenbar eine Reminiscenz aus Pindar [Olymp. I, 52, 35, Schneidewin] zu Grunde. Cfr. das vorhin über des Sokrates Orthodoxie und seine Kritik des Orthodoxen Gesagte.

[2]) Mem. I, 4, 9 u. 15.

[3]) Mem. IV, 1, 2; III, 11, 16.

dass, was sie an einem irdischen Körper sehen und benennen, eben nichts als die Erscheinung der Seele, der Gerechtigkeit ist.[1]) Mit der köstlichsten Ironie spricht er dann in der Sprache jener mechanisch-materialistischen Farben- und Lichterklärer von seiner Liebe, wie von der menschlichen Liebe überhaupt: „Es ströme *τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα* „durchs Auge in den Liebhaber hinein, nach dessen An„füllung ein Theil abprallend, wie der Schall von einem „glatten, festen Gegenstande, in den Geliebten zurückströme.“ (255, c).[2]) Sokrates hat die schlagendste Widerlegung solcher Zweifel, die zugleich die *tiefsinnigste Speculation* ist, gefunden und weiss von dem Werth seines Arguments sich Rechenschaft zu geben. Vielleicht mag die Widerlegung noch schlagender sein, die in der festen und gewissen Offenbarung seiner positiven Lehre durch seine Thaten und seine Erscheinung liegt.

Den Satz des Euripides: „wer weiss, ob nicht das Leben der Tod, und Sterben ein Aufleben ist,“ hat er zu Ende gedacht und glaubt mit Zuversicht an ein besseres Leben nach dem Kampfe auf dieser Erde. (256, b).[3]) Der Mensch ist ihm, wie den Orphikern oder Pythagoreern, ein Sklave der Gottheit (274, a);[4]) aber es bedeutet bei ihm ja *Gebundenheit* an die *Wahrheit*, das *Gute* und *Schöne*, das er frei wählen und erkennen kann, von Natur liebt. Er ist von dem Mysticismos der Orphiker, wie von dem schwermüthigen Zweifel des Euripides gleichweit entfernt und die kosmische Abhängigkeit des Individuums bei den Pythagoreern ist bei ihm Gebundenheit der sittlichen Person, wie dem Zwang (*ἀνάγκη*) Pythagoreischer Satzung hier die freie Entscheidung nach der Idee, dem Motiv des *Gehorsams der beschränkten* Menschheit das Motiv reiner d. i. freier Liebe entgegentritt. Denn in diesem Sinne wird von Sokrates der Satz, dass die Menschen gottähnlich seien, aufgefasst und bewahrt. (278, d; 248, a).[5]) Das Weg-

---

[1]) Mem. III, 10, 1—6.

[2]) Menon. 76, c: *λέγετε ἀποῤῥοάς τινας κατὰ Ἐμπεδοκλέα τῶν ὄντων.* Mem. I, 3, 12—13: ein ähnliches Bild: *τοὺς δὲ καλοὺς οὐκ οἴει φιλοῦντας ἐνιέναι τι, ὅ τι σὺ οὐχ ὁρᾷς; κ.τ.λ.*

[3]) Apol. 41, d: *τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων.* 29, a: *οἶδε γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ᾽ εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν.* Mem. IV, 8, 6, 7. Seine Zuversicht ist ohne Furcht vor dem Tode und ohne schwermüthigen Zweifel, d. h. ist *ἀνδρεία.*

[4]) Apol. 30, a: *τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν.* 29, b: *ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι — θεῷ κακόν, αἰσχρόν.* Mem. I, 3, 4; I, 4.

[5]) Mem. IV, 3, 14: *ἀνθρώπου ψυχή, ἣ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν*

sehen von der Erscheinung beim Parmenides ist von ihm überwunden. Denn die menschliche Seele ist ja eine *οὐσία*, die man **an sich** mit diesen Augen nicht sehen könne, die aber doch in den Bewegungen des Körpers sich selbst sichtbar mache. Und so verhält es sich mit allem *ὄν*. (246, c; 245, c; 250, b).[1]) Die Anaxagoreische Auffassung des *νοῦς* ist vollständig verändert.[2]) Selbst die göttliche Seele ist nicht eine blos bewegende, sie wird auch *selbst* von sich *bewegt*, sie ist nicht blos Wagenlenker, sondern enthält auch Theile, die *gelenkt werden*, abgesehn von diesem sichtbaren Weltkörper. Der menschlichen Seele *φύσις* ist ähnlich. (246, a; 245, c).[3]) Ihre vernünftige Thätigkeit besteht aber vor allem darin, dass sie ihre passiven Theile nach der Idee des Guten bestimme (256, b), nicht darin, dass sie Aeusseres betrachte (*σκοπεῖν*) und lenke (*διακοσμεῖν*, *ἐπιμελεῖσθαι*: 230, a; 246, c, e). Zu jener Bestimmung treibt sie die Liebe und Liebe ist der Seele innerstes Wesen, durchdringt ganz die vernünftige Seele.[4])

Nach Analogie der menschlichen Seele wird die Gottheit gedacht, aber ohne einen körperlichen Leib, in einer andern Welt der Wahrheit.[5]) Und ihr werden Attribute absoluter

---

ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει. Apol. 20, d: Sokrates nennt seine *σοφία* die *ἀνθρωπίνη*. Aber Gott ist ihm nur *σοφός* [23, a]; er selbst nur *φιλοσοφῶν*. [29, d ff.]

[1]) Mem. III, 10, 1—6; IV, 3, 14.

[2]) Phädr. 270, a, heisst es: „In Bezug auf die *φύσις νοῦ τε καὶ ἀνοίας τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας*.“ Krische interpretirt *ἄνοια*: „*rein physische, vernunftslos wirkende Kräfte* der elementari„schen Körper, zu denen Anax. zurückgegangen sei.“ Die cit. St. Sophist, 265, c, ist keine Stütze hierfür. Die Sache ist nicht Anaxagoreisch. Auch der Platonische Sprachgebrauch spricht dagegen. Ein *νοεῖν* wird dem All beigelegt, als *νόημα* wirds aufgefasst, Parm. 132, b, c, aber *Parmenideisch; ἄνοια* dagegen bezieht sich stets auf menschliche *Unvernunft*. Die *Sache* ist die, dass Platon an unserer Stelle dem Meteorologen Anaxagoras die Begriffe des „*Meteorologen*“ Sokrates leiht, in der That um den *νοῦς* des historischen Anaxagoras hier sich nicht kümmert, nur an den *νοῦς* denkt, um den es im Phädros sich handelt.

[3]) Mem. I, 4, 17, 18 und 7—10 über den *νοῦς, ἡ ἐν τῷ παντὶ φρόνησις*, die Leitung der Welt diesseits, die Analogie mit dem Menschen. IV, 3, 13: Es giebt *μορφαὶ τῶν θεῶν;* diesseits sind sie nur *ἐκ τῶν γιγνομένων* zu erkennen.

[4]) Mem. II, 6, 22: *ἀλλ' ὅμως διὰ τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη συνάπτει τοὺς καλούς, κ.τ.α.*

[5]) Mem. IV, 3, 14: *καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, ἥ εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων τοῦ θείου μετέχει - - - βασιλεύει ἐν ἡμῖν - ὁρᾶται δὲ οὐδ' αὐτή.*

Vollkommenheit beigelegt: die Gottheit ist allein *σοφός;* sie ist ohne *φθόνος*. (247, a; 278, d).[1]) Zeus ist der grosse Führer im *οὐρανός*, ist die *ψυχή*, deren *διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρέφεται*, die schlechthin von dem lebt, was *καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον* ist, sowie die Seelen, die in seinem hyperuranischen Gefolge sind. (246, e; 247, d). Er ist *τέλεος*, beschäftigt sich mit dem, *πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι*, ist in dem *τὸ ὂν ὄντως*, nicht in demjenigen, *ἃ νῦν εἶναί φαμεν* (249, c; 247, b); aber er bleibt nicht *dort*, wo die Hestia das Götterhaus bewahrt, sondern fährt durchs Weltall und führt die elf Götter mit ihrem Gefolge an;[2]) diese folgen ihm gehorsam, wie auch die Menschen von den göttlichen Ideen angezogen werden (247, a; 248, a); Zeus ordnet und besorgt alles auf seiner Fahrt durch diese Welt, bis er an den Ort gelangt, wo die Ideen an sich zu schauen sind, nicht die Abbilder diesseits (250, b; 246, e; 247, a, b); keiner menschlichen Seele ist das Mitschauen verwehrt und die Erinnerung unmöglich, wenn sie will und kann. (249, c; 247, a).[3])

Darum dringt Sokrates darauf, dass jeder zuerst dieses nächste Orakel, die eigne Seele befrage, und zeigt, in welcher Weise sie mit der Gottheit in Verbindung steht. (252, e; 253, a; 242, c).[4]) Wie er selbst dieses ins Innere verlegte Orakel befragt, haben wir gesehn, und mit welcher unerschütterlichen Zuversicht er den Entscheidungen desselben in Fragen, wie jenen: „was sein Beruf, was gut, was wahr „sei, was er thun und glauben solle,“ folgt. In welcher Weise er die Hellenischen Orakel cultivirt, ist angezeigt. Dem Delphischen Orakel ist er gehorsam. Den Delphischen Spruch: *γνῶθι σαυτόν* macht er zum Grundsatz seines Strebens. (229, e).[5]) Das ist aber ein Spruch, dessen *ἀλήθεια*, wie jene des Theuthmythos, Sokrates selbst von vornherein

---

[1]) Mem. IV, 3, 7: *ὑπερβάλλει καὶ τοῦτο φιλανθρωπίᾳ;* I, 4, 18: *γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, ὥσθ' ἅμα-πάντων ἐπιμελεῖσθαι.*

[2]) Mem. IV, 3, 13: *οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τἀγαθὰ διδόντες (θεοί) οὐδὲν τούτων εἰς τοὐμφανὲς ἰόντες διδόασιν καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων.*

[3]) Mem. IV, 3, 14: *ψυχή-τοῦ θείου μετέχει.* Mem. IV, 4, 18 ff.: Die der Seele eingepflanzten *νόμοι ἄγραφοι;* I, 4, 13, 16: Das mitgegebene Bewusstsein göttlicher Existenz und Gewalt.

[4]) Mem. I, 1, 9: *δαιμονᾶν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μαθοῦσι διακρίνειν* etc. etc.

[5]) Mem. IV, 2, 24: *κατέμαθες οὖν πρὸς τῷ ναῷ που γεγραμμένον τὸ Γνῶθι σαυτόν. κ.τ.α.* Apol. 21, a, b.

einsehen kann. (230, a; 274, a). Die Einfalt der Urväter wird ja auch gelobt, weil sie *fromm* und *gläubig* solche Wahrheit *eingesehn* und bewahrt hätten, nicht weil, sondern obgleich der Baum zu Dodona die Quelle derselben gewesen wäre. (275, b; 244, b). Eine analoge Einfalt gehört ja dazu, um das einzusehn und zu bewahren, was in seiner erotischen Begeisterung von ihm und Aehnlichen über die *Götter*, die *Wunder der Götterwelt* und die wunderbare Beziehung der diesseitigen Welt zu den Göttern gesagt wird. Den unvernünftigen Materialisten, die nicht denken und das *nur Denkbare* nicht annehmen können, sind solche Wunder ja *ἄπιστα.* (245, c; 275, b).[1] Dem Sokrates gegenüber schwört sein Jünger nicht bei den Göttern, sondern bei einem Baum. (236, e). Er selbst fleht zu den Göttern und bittet um menschliche Güter. Diese Güter sind aber: „Verzeihung „wegen unbesonnener, gottvergessener Worte; *χάρις* wegen „seines Lobgesanges, der nach Kräften schön und gut aus„geführt sei; Erhaltung und Bewahrung seiner erotischen „Kunst und Anerkennung derselben bei guten Menschen; „überhaupt alles, was zur Schönheit des Innern und zum „wahren *Reichthum* gehört.“ (279, b, c; 257, a).[2] Er wendet sich mit solchem Gebet an den Eros, aber was dieser verleiht, verleihen die Musen Urania und Kalliope, verleiht der höchste himmlische Führer (257, a; 259, d; 253, a); er wendet sich an die Ortsgötter, die Nymphen des Acheloos und den Hermessohn Pan (263, d), aber diese Götter werden die „diesseitigen“ genannt (*ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί*: 279, b), und hinter dem Pan erblickt der *doppelt sehende* Sokrates den *„Allpan,“* den Allgott.[3]

---

[1]) Mem. I, 4, 9 u. 15.

[2]) Mem. I, 3, 2: *εὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἁπλῶς τἀγαθὰ διδόναι.* Apol. 30, d: Seine *κακά,* sein *βλάπτεσθαι.*

[3]) Diese Interpretation hat keine Schwierigkeit. Das vorhergehende *τοῖςδά* ist demonstrativ: *Diese* Götter, deren *ἀγαλματα* dort stehen, der Acheloos und seine Nymphen [230, b], aber nicht der Pan. Dass nun *τῇδε* gleich nachher „diesseits“ bedeuten soll, ist im Phädros erklärlich. Vergleiche 250, b: *τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν,* die Dinge „diesseits.“ Ich erinnere an die verschiedene Auffassung von *τὸ δ' ἀληθὲς* in zwei mit einander zusammenhängenden Sätzen 274, c. — Dass aus *Πάν* ein „Allgott“ wird, kann nach der Auffassung von *οὐρανός* u. s. w. nicht befremden. Der Pan also, von dem Sokrates innern Reichthum erfleht, ist nicht der Hermessohn, der Gott der natürlichen Begeisterung und Weissagung, der Geliebte der Nymphe Erato, der um die heisse Mittagsstunde schläft und sich dann nicht stören lässt, sondern *τὸ θεῖον,* dessen *ὀφθαλμὸς πάντα,* auch *τὰ σιγῇ βουλευόμενα ὁρᾷ,* das *πάντα ἀκούει, τὰ πάντα* nach Belieben *τίθεται, πάντων ἐπιμελεῖται.* [Mem. I, 4, 17 u. 18; I, 1, 19.]

Aber sein ganzes Leben ist ein Gottesdienst, nur ist die Gottheit, der er sich geweiht hat, eine andere, als jene Götter, denen die Hierodulen und Priester sich weihten, und die Werke, die er im Dienste der Gottheit ausführt, sind ebenso verschieden von den Werken jener oder der Mysten. (250, b, c; 257, a, b; 273, e ff.). [1]) Es ist der Sokratische Gottesdienst in allem dem charakterisirt und enthalten, was bisher über Sokrates gesagt wurde. Sokrates wird aber in dem freudigen und zuversichtlichen Glauben, dass er auf dem richtigen Wege sei, nicht nur durch den angeborenen Trieb, die Anlage, die *ziehende Macht* des Ziels seiner *Bestrebungen* befestigt, sondern durch eine besondere göttliche Weisung bestärkt. Er behauptet, dass ihm mitunter von der Gottheit ein Zeichen gegeben werde; eine Stimme glaube er zu vernehmen, die ihn immer *abhalte,* einen beabsichtigten Schritt auszuführen. [2]) Wo er diese Stimme vernimmt, gehorcht er und sinnt über das Richtige nach. (242, b, c). Dieses Zeichen ist kein Hellenisches, weder nach *Inhalt,* noch nach der *Form.* Dem überlegenden Odysseus zeigt die Athene den Ausweg aus der kritischen Lage, treibt die *ψυχή*, *φρένες* zu diesem oder jenem *bestimmten* Entschlusse: das Hellenische Bewusstsein ist *ausser sich* und Entschlüsse, Thaten und Schicksale kommen von den Göttern, wie die Winde, die man nicht in der Gewalt hat, von denen man nicht weiss, woher sie kommen: [3]) der Mensch **wird bestimmt,** *wie* die *Begierde* von einer Sache erregt wird. Aber bei Sokrates ist das Bewusstsein für und **bei sich** seiend. Er selbst unterscheidet darum auch seine erotische Begeisterung bestimmt von der apollinischen, dionysischen und poetischen. (265, b). Sokrates steht auf einem andern Grunde, als dem des Hellenischen Bewusstseins und das *δαιμόνιον*, von dem er zu den Menschen redet, ist ein *καινόν*. [4]) Der Glaube

---

[1]) Apol. 23, b: *ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν.*

[2]) Apolog. 31, d: *ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε. τοῦτ' ἔστιν, ὃ μοι ἐναντιοῦται τὰ πολιτικὰ πράττειν.* Mem. IV, 8, 5: *ἤδη μου ἐπιχειροῦντος φροντίσαι τῆς πρὸς τοὺς δικαστὰς ἀπολογίας ἠναντιώθη τὸ δαιμόνιον.* In Folge dessen lässt er sich auch nicht von Lysias eine Rede ausarbeiten und weist die dargebotene zurück.

[3]) Mem. IV, 3, 14; I, 4, 8; I, 1, 15.

[4]) In der Anklage heisst es, Sokrates predige *ἕτερα δαιμόνια καινά.* [Apologie 26, b; Mem. I, 1, 1]. Die *διαβολή τῶν πολλῶν* beruhte auf dieser Annahme; von den Richtern wurde er als schuldig verurtheilt. [Mem. I, 1, 2: *διετεθρύλητο γάρ* etc. Apologie 28, a]. Aristodemos *ὁ μικρός,* ein frecher Spötter und Verächter des Opferns

an die Realität dieser inneren Stimme und an eine Causalität derselben, die nicht in seiner eignen Seele zu finden sei, lässt sich bei seiner Annahme einer hyperuranischen Welt und Gottheit, einer unsichtbaren, wunderbaren Leitung der Dinge diesseits *(τῇδε)* begreifen. Wie weit diese letztere Annahme Resultat jenes Glaubens ist, was das prius der Zeit nach gewesen ist, lässt sich wohl kaum bestimmen;[1]) die Zuversicht aber und der freudige Muth, mit dem er sich jener Annahme hingiebt, demgemäss handelt und der Gottheit dient, sind wohl in der Seelenbeschaffenheit des Sokrates, in der unmittelbaren Macht sittlicher Entschlüsse, erhabener Ideen begründet, aber ein untrennbares Moment derselben ist bei Sokrates der Glaube, der durch die dämonische Stimme begründet ist.

Dies ist also das Bild des Sokrates, der uns im Phädros entgegentritt. Sokrates lebte in der Zeit, wo die wirkliche, beglaubigte Geschichte von Thucydides beschrieben wurde und Sokrates ist selbst die *erste Person,* dessen *Biographie* von seinen zwei Jüngern beschrieben worden ist. In dieser tritt er als ein Typos dessen auf, was Kant unter einem Charakter, der frei nach Grundsätzen **Eines Bewusstseins**

---

und der Orakel, sagt, er werde an wirkliche Theilnahme der Götter glauben, *ὅταν πέμπωσιν, ὥσπερ σὺ φῂς πέμπειν αὐτούς, συμβούλους ὅ, τι χρὴ (ποιεῖν? καὶ) μὴ ποιεῖν.* [Mem. I, 4, 15]. Nachdem auf das *συνεργεῖν* der Götter *(διὰ μαντικῆς τοῖς πυνθανομένοις φράζοντας τὰ ἀποβησόμενα καὶ διδάσκοντας, ῇ ἂν ἄριστα γίγνοιτο)* hingewiesen worden ist, sagt Euthydem: *σοὶ δ', ὦ Σώκρατες, ἐοίκασιν ἔτι φιλικώτερον ἢ τοῖς ἄλλοις χρῆσθαι, εἴ γε μηδὲ ἐπερωτώμενοι ὑπὸ σοῦ προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρὴ (ποιεῖν? καὶ) μὴ ποιεῖν.* [Mem. IV, 3, 12]. Platon erkennt im Dämonium eine *besondere,* vielleicht nie dagewesene *Offenbarung Gottes.* [rep. 496]. Dies ist auch des Sokrates Meinung und Glaube, den er *πολλάκις πολλαχοῦ* im Ernst verkündet. [Apol. 31, c]. Xenophon erklärt: *οὐδὲν καινότερον εἰςέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις* u. s. w. [I, 1, 3 u. 4], wird aber durch seine Berichte widerlegt. Ebenso unhaltbar sind die neueren *psychologisch-phänomenologischen* Deutungen von Hermann, Zeller und Schleiermacher und andern.

[1]) Einen bedeutsamen Anhaltspunct gewährt allerdings die Angabe, Apologie 31, d: *ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον φωνή τις γιγνομένη.* Allein so viel wir sonst von der *fertigen* historischen Persönlichkeit des Sokrates wissen, so wenig wissen wir von der Genesis desselben. Liesse sich nur bestimmt darthun, dass die Einleitung zum Parmenides auf eine historische Thatsache sich beziehe, und dass die vom Sokrates gegebene Schilderung seines innern Zweifels und seiner Auffindung eines festen positiven Standpuncts im Phädon auch ihrem Kern nach historisch sei!

sich bestimmt und handelt, versteht, als Typos der Persönlichkeit. Sokrates ist von einer Consequenz, wie die Antigone oder der Oidipus Tyrannus beim Sophokles, und doch ist die biographische Zeichnung reicher und ausführlicher, als zum Beispiel selbst die epische Zeichnung des Hellenischen Typos männlicher Ueberlegung in der Odyssee. Seine Gesichtsbildung (Theät., 143, e: *τήν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων*), die Art, wie er lächelte und andere anblickte (Phädon 117, b: *ὥσπερ εἰώθει ταυρηδὸν ὑποβλέψας πρὸς τὸν ἄνθρωπον*; 86, d: *διαβλέψας, ὥσπερ τὰ πολλὰ εἰώθει καὶ μειδιάσας*), die Weise, wie er sich besann, alles vergessend in sich gleichsam hineinblickte (Phädon 84, c: *πρὸς τῷ εἰρημένῳ λόγῳ ἦν ὁ Σωκράτης, ὡς ἰδεῖν ἐφαίνετο, ἐπὶ πολὺν χρόνον*; 95, e: *συχνὸν χρόνον ἐπισχὼν καὶ πρὸς ἑαυτόν τι σκεψάμενος*; Sympos. 220, c: *ξυννοήσας γάρ αὐτόθι ἕωθέν τι εἱστήκει σκοπῶν καὶ ἐπειδὴ οὐ προὐχώρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἱστήκει ζητῶν*), wie er als origineller Sonderling und Verrückter von den Athenern angesehn wurde, findet man beim Platon und beim Xenophon gezeichnet oder geschildert.

Dass nun die angegebenen charakteristischen Angaben alle im Phädros bestimmt berücksichtigt und nicht durch spitzfindige Analyse von mir per vim hineingetragen werden, wird man wohl zugeben. Der Autor selbst freilich erzählt uns zum Beispiel nicht in seiner gewohnten *epischen Diegesis*, dass Sokrates, den Fluss zu durchschreiten, wirklich davoneilt, dass er plötzlich wie durch eine innere Stimme gewarnt am Ufer Halt macht, dass er *πρὸς ἑαυτὸν σκεψάμενος* stehen bleibt, bis er erkennt und merkt *(μανθάνει, ᾔσθηται)*, worin der Fehler steckt und was er zu thun hat *(ἁμάρτημα, παλινῳδία)*, dass er darauf zu Phädros zurückkehrt; aber *diese ganze charakteristische Handlung* wird doch vom Autor als ausgeführt und angeschaut supponirt und auf dieser Anschauung beruhen die Worte, die er dem Sokrates in den Mund legt. (242, b, a). Man wird in dieser Weise vielleicht so weit gehen, anzunehmen, dass Platon, als er nach dem Schlussgebet den Sokrates fragen lässt: *ἔτι ἄλλου του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε*, ihn als einen *ταυρηδὸν ὑποβλέψαντα*, wie im Symposium, vor Augen hat.

Die Bemerkung Steinharts, dass in andern Dialogen eine ebenso ausführliche Charakteristik durch Analyse zu gewinnen sei, werden wir nunmehr übergehen dürfen, bis er den Versuch einer solchen Analyse gemacht hat. Wie kommt es aber nun, dass Sokrates consequent, wie eine Antigone,

ausführlicher, wie ein Odysseus, und ganz historisch treu geschildert wird? Denn dass Sokrates historisch treu dargestellt wird, beweisen die Xenophontischen Memoiren. Ist nun die Schilderung ein Product der reifen dramatischen Kunst, der Ueberlegung und Berechnung?

Das kann sie nicht sein. Zunächst ist ja die reife Kunst des Platon im Symposium, Phädon, Parmenides, Staat (337—351, die Unterredung mit Thrasymachos) eine andere; ja schon im Protagoras hat der Autor erkannt, dass er die *diegematischen* Angaben, wie: „er erröthete, er versteckte „das Buch unterm Himation, u. s. w., er ging an den Fluss, „u. s. w.," weder auslassen kann, wie im Theätet, Sophisten, Politikos, Kratylos, Philebos, noch einer redenden Person, wie hier dem Sokrates (228, a, b, c) in den Mund legen darf, sondern sie, wie Homer, in eigner Person vorzutragen hat.

Aber kann denn von Berechnung, sei es nun bewusster, sei es instinctartiger, wie bei einem Sophokles, die Rede sein, wo Thaten erwähnt, Verhältnisse und Charakterzüge vorgeführt werden, die mit dem Hauptgedanken, oder lieber dem *Hauptgedankensystem* in keinem organischen, durchdachten Zusammenhang stehen, oder die einander widersprechen oder verwechselt werden?

Mag man nun den Hauptgedanken so weit fassen, als man will, und die Person des Sokrates als das veranschaulichende Bild des Dialektikers oder Redners, wie er sein soll, auffassen, man wird doch stets fragen: Was hat seine Armuth, Bedürfnisslosigkeit, seine blossen Füsse, seine Hässlichkeit, sein Dämonium, seine vorgebliche Geistesabwesenheit mit dem Dialektiker, dem Ideal eines Redners u. s. w. zu thun? Die Consequenz ist in der That eine Consequenz der *ganzen*, *wirklichen* Persönlichkeit des historischen Sokrates, nicht eine aus Berechnung und Rücksicht auf Eine Seite seines Charakters und seiner Thätigkeit hervorgegangene dramatische.

Hierfür sprechen auch die verschiedenen Widersprüche. Denn ein Widerspruch ist es doch, wenn, 230, d, Phädros dem Sokrates Unbekanntschaft mit der Umgegend vorwirft, nachdem er bei ihm, 229, b, c, nach dem Ort, wo die Oreithyia geraubt worden sei, sich erkundigt hat. Wie ist es ferner mit einander zu vereinigen, dass Sokrates erst, 230, b, von dem Anblick der Gegend, dem Lied der Cikaden u. s. w., wie die Sappho, berauscht erscheint, nachher aber, wie der echte Sokrates, aus dem Lied der Cikaden ein dialektisches Gespräch *(ᾄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι)* heraushört

und sich nur zu einer dialektischen Erörterung, zu einer energischen Erforschung eines Begriffs angetrieben wissen will? Dass Sokrates von sich als einem *Δῖος* redet (252, e, 250, b: *μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς*), stimmt auch nicht mit jener Art, sich seiner *οὐδενία*, *ἀμαθία*, *νώθεια* (235, a, c, d) zu rühmen, überein. Auch wird man den, 275, b, ausgesprochenen heftigen Tadel *(ἅτε οὐκ οὖσι σοφοῖς ὥσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι)* nicht recht begreifen, da er, 268, d ff., eine urbane Form und Weise des Tadelns als Postulat aufgestellt hat. Ebenfalls scheinen die Ausdrücke 279, a: *Ἰσοκράτης δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους*; *πλέον ἢ παίδων διενέγκοι*, zu hart zu sein, nachdem er, wie wir gesehn haben, bisher den Lysias stets geschont hat. In den späteren Gesprächen werden seine prophetische Beurtheilung etwa eines Jünglings (Theätet, 142, c: *ἀνεμνήσθην καὶ ἐθαύμασα Σωκράτους, ὡς μαντικῶς ἄλλα τε δὴ εἶπε καὶ περὶ τούτου*), seine energische, bis zum Vergessen der Aussenwelt getriebene Verfolgung eines Begriffs (Sympos. 220, c) und die eigentliche dämonische Stimme (rep. 496: *τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε*; Apologie 31, c, d) bestimmt unterschieden; in unserm Phädros 242, b, c, werden sie verbunden, als ob die dämonische Stimme aus dem *μαντικόν* der Seele, dieses weiter aus dem *μάνθανον* derselben abgeleitet werden sollte; ihre *specifischen* Unterschiede der *Form*, dem *Object*, und der *causa* nach werden ausser Acht gelassen.

Diese Widersprüche sind aber eben nur unlösbar, wenn man von der Hypothese ausgeht, dass Platon in später Zeit diesen Dialog geschrieben, den Sokrates idealisirt und in *consequent berechneter* Uebereinstimmung mit dem Einen Hauptgedanken charakterisirt vorführe, ihn im organischen Zusammenhang mit seiner Idee der vollkommensten rednerischen und dialektischen Kunst sich denke und unbekümmert um die *Totalität* des *persönlichen*, wirklichen Charakters des Sokrates ihn frei sich ausmale. Es wäre zum Beispiel nach dieser Hypothese doch unmöglich, dass Platon hier den Sokrates sich seiner gänzlichen Leere, *οὐδενία*, rühmend, dort als einen Entdecker Olympischer Wahrheiten, als *δῖον* sich darstellend hätte vorführen sollen. Auch wenn man die Idealisirung bei Platon in dem Sinne versteht, in dem ich vorhin sie auffasste, würde Platon in später Zeit, wo er das nicht vergessene Bild des Sokrates sich vergegenwärtigte, nicht so *verschiedene* Aeusserungen dem Sokrates in den Mund gelegt haben. Im Theätet hat Platon den Maieutiker

vor Augen und vergebens suchen wir nach einer Stelle, wo Sokrates dem Theätet positiv angiebt, was die Wissenschaft sei, wie er im Phädros (271, d — 272, b) seinen Begriff der wahren Redekunst definirt. Im Symposium wird der Erotiker im Sokrates fixirt: derselbe schildert in ergreifender Rede seine Idee der Liebe; alles was vor ihm über ihn erzählt wird, wie er sich dabei äussert und verhält, was der Autor des Gesprächs weiter angiebt, dient nur dazu, um die Harmonie seines Thuns und Seins mit seiner Idee anschaulich zu machen und die Macht dieser harmonischen Erscheinung über Andere zu zeigen; dagegen ist die negative Seite seines Charakters, d. i. seine negirende Dialektik, seine Polemik, seine Ironie, seine Sucht und Kunst des Theilens und Zusammenfassens u. s. w. ganz zurückgetreten. Nach der Analogie dieser und anderer Gespräche (Parmenides, Phädon), die ja in dieser Beziehung dramatisch sind, wie eine Antigone des Sophokles, nicht wie ein Shakespearesches Drama, hätte Platon später in einem Gespräch, wo es ihm darauf ankam, das Bewusstsein der *οὐδενία* beim Sokrates geltend zu machen, denselben nicht die citirte und manche andere Aeusserung machen lassen, sich solcher Aeusserungen gar nicht erinnert.

Dagegen sind die obigen Widersprüche zu lösen, wenn wir annehmen, dass Platon den wirklichen, lebendigen Sokrates vor Augen hat. Denn der wirkliche Sokrates war Maieutiker, dialektischer Lehrer, Erotiker u. s. w.; er erschütterte in einem Gespräch des Euthydemos Vorstellung vom *ἀγαθόν*, ohne einen Begriff ihm an die Hand zu geben, aber an einem andern Tage setzte er ihm seine Idee, wie Xenophon sagt, *ἁπλούστατα καὶ σαφέστατα* auseinander (Memor. IV, 2, 40); er sprach in einem Gespräch von seiner *οὐδενία*, der er gar nicht wisse, was der *ἔρως* sei, und in einem andern zeigte er sich beim Theilen und Zusammenfassen des im Begriff Enthaltenen allein im Besitz der Wissenschaft von der wahren Liebe; ja er mochte in Einem Gespräch zuerst als Nichtwisser mit seiner vernichtenden, negativen Methode, die von Platon die heilsame und edle Sophistik genannt wird (*ἡ γένει γενναία σοφιστική:* Sophist, 231, b), auftreten und nachher zur dialektischen Entfaltung und Zusammenfassung aller Theile einer Idee übergehn, wie es im Phädros mit dem Begriff des *ῥητορικός* geschieht.[1]) Die

---

[1]) Cfr. Mem. IV, 3.

Persönlichkeit des wirklichen Sokrates, der ja nicht blos Maieutiker war, vereinigte in sich verschiedene Züge, die aber nicht sich widersprachen, sondern in voller Harmonie verbunden waren. Daher sind auch jene Aeusserungen, die vom Standpuncte Hermanns aus als Widersprüche erscheinen, von unserm Schleiermacherschen Standpuncte aus wohl mit einander zu vereinigen. Ich glaube in meiner Charakteristik des Sokrates auf den Punct, wo die Widersprüche sich lösen, stets aufmerksam gemacht zu haben.

Wir gelangen also zu dem Schluss, dass das Wesen des Erotikos, die Natur der historischen Argumente, die Zeitverhältnisse, gegen die wirklich polemisirt wird, und endlich die Natur der Charaktere uns zu der Annahme berechtigen, dass der Phädros vom Platon etwa um 406 geschrieben sei.

VI. Abschnitt.

Charakter des Mythus im Phädros.

1. Der Sokratische Inhalt des Mythus.

Hermann macht folgenden Schluss: „Platon war in der „ersten Periode Sokratiker; nun geht aber besonders der „Inhalt des Mythus über die Sokratik hinaus, verräth Pytha„goreische Studien, enthält specifisch Platonische Theoreme: „ergo kann der Phädros nur in später Zeit, nicht in der „Sokratischen Periode, geschrieben sein.“ Der Fehler steckt im Terminus medius dieses Schlusses. Wenn aber dieser entdeckt, wenn nachgewiesen wird, dass der Mythus in besonderer Weise echt Sokratische Gedanken enthalte, so wird die Conclusio lauten müssen: „also muss der Phädros in „jener ersten Periode geschrieben sein.“ Ich werde nun den Beweis zu liefern versuchen. Dieser Versuch soll in der Weise gemacht werden, dass ich aus den Memorabilien des Xenophon und aus Platons Apologie die betreffenden Sätze zusammenstelle, und um die Comparation zu erleichtern, werde ich die von Platon beobachtete Disposition festhalten und auch Sokrates selbst reden lassen.

„Wer da weiss, was ein Gegenstand wesentlich ist *(τί „ἕκαστον τῶν ὄντων)*, kann es auch den andern auseinander„setzen; wer es aber nicht weiss, macht sich selbst und „andere verwirrt. [1]) Ein solcher redet nie dasselbe über den-

[1]) Mem. IV, 6, 1. Diese *ὄντα* des Sokrates sind z. B. *τὸ δίκαιον, σωφροσύνη* u. s. w. Mem. I, 1, 16. Cfr. S. 250, 251 d. Anm. Diese *ὄντα*

„selben Gegenstand;[1]) wer aber so redet und doch das „Wahre zu sagen Willens ist, der weiss eben nicht, dass er „nichts weiss,[2]) ist ein ἀμαθής, wie die Menge in der „Ekklesia.[3]) Es kommt immer darauf an, zu begreifen und „bestimmen *(σκοπεῖν καὶ διορίζεσθαι)*, was ein Gegenstand „*wesentlich ist.*[4])

„Wer liebt, ist vom Wahn besessen.[5]) Aber Wahn ist „nicht nur die bedeutende Verstandesabwesenheit, welche „die Menge Wahn nennt, sondern Wahn ist ein Gegensatz „zur Weisheit (*(σοφία)*; sich selbst nicht kennen, zu wissen „glauben, wo man nicht weiss, ist ein Grad des Wahn-„sinns.[6]) In diesem Sinne sind die Seher und Wahrsager „Wahnsinnige und auch die Dichter, die ja nicht mit Be-„wusstsein *(σοφία)*, sondern in naturgemässem Enthusiasmos „*(φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες)* thun, was sie thun.[7]) „Von einer andern Seite wird man es sonderbar finden, „dass ich, einer dämonischen Stimme gehorchend, umher-„gehe, zur Tugend antreibe und alle irdischen Güter nicht „achte.[8]) In diesen vier Fällen des begeisterten Wahns ist „es die Gottheit, welche den Menschen zum Richtigen hin-„leitet, wo er es mit verständiger Ueberlegung nicht finden „würde.[9]) Es giebt also nun einen Liebeswahnsinn, der aus „einem Freien einen Sklaven macht, auf schädliche Lust sich „bezieht, die ernste Schätzung des wahrhaft Erstrebenswerthen „und die Sorge um das Schöne und Gute unmöglich macht. „Dieser Wahnsinn ist verabscheuungswürdig.[10]) Es giebt

---

werden von Platon *οὐσία, ἀλήθεια,* u. s. w. genannt und als **Ideen** geschildert, nach dem Vorgange der *Dichter,* eines *Prodikos* und des *Sokrates* selbst. Cfr. S. 248 u. später d. Stellen. Also ist das Wesen der *Ideenlehre* im Phädros *Sokratisch* und diese Beobachtung wirft ein bedeutsames Licht auf alle angeblichen Dunkelheiten der Ideenlehre; den entschiedensten Schritt *über Sokrates* hinaus that Platon im *Parmenides,* wo er diesen eine Idee vom *πηλός* u. s. w. aufstellen lässt d. h. annehmen lässt, dass es im Jenseits ein analoges Urbild gebe, das Jenseits ein Analogon der Natur, Gott das Urbild der *Natur,* wie der *δικαιοσύνη* sei.

[1]) Mem. IV, 4, 6.
[2]) Mem. IV, 2, 21.
[3]) Mem. III, 7, 5 u. 6.
[4]) Mem. IV, 6. 1.
[5]) Mem. I, 3, 11 u. 12.
[6]) Mem. III, 9, 6 u. 7.
[7]) Plat. Apolog. 22, c.
[8]) Apolog. 31, b, c.
[9]) Mem. IV, 3, 12, 16 u. 17. Mem. I, 1, 8, 9.
[10]) Mem. I, 3, 11.

„aber auch eine Liebe, die darauf gerichtet ist, die Tugend „im Staat zu fördern und ein solcher Wahnsinn ist für den „Staat die grösste Gabe Gottes. [1])

„Es giebt Menschen, die nichts in der Welt von einer „höheren Macht herleiten. Solche sind besessen. [2]) Dieselben „antworten, wenn man von der Gottheit redet: „Aber wir „sehen dieselbe nicht, nicht ihre Gestalt.“ [3]) Sie sind *furcht-„bare (δεινοί)* Ungläubige, denen nichts gewiss ist, als was „vor den Augen steht. Die Seele ist aber für die Augen „nicht da als ein sichtbares, fassbares Ding, [4]) so wenig wie „die ethische Seelenverfassung. [5])

„Die Seele existirt aber; denn keiner wird zugeben, dass „er mit Ueberlegung *(γνώμη)* nichts, sondern alles, wie es „der Zufall will, vollführe. [6]) Die Seele des höchsten Gottes „beherrscht und bewegt den ganzen Kosmos; die mensch-„liche Seele, die, wenn irgend etwas, göttlicher Natur ist, „ist das Herrschende *(βασιλεύει)* im menschlichen Körper. [7]) „Die Vernunft *(νοῦς)* in ihr regiert den Körper, wie sie „will, [8]) und ebenso regiert die göttliche Vernunft *(φρόνησις)* „das All.

„Welche *„Gestalt“ (μορφή)* die Seele hat, wissen wir „nicht, da sie nicht *für unsere Augen* da ist, wie auch die „Gottheit *noch* nicht. [9]) Aber die Gottheit erkennt man aus „ihren Werken, die menschliche Seele aus ihren Wirkungen, „überhaupt das *Unsichtbare* aus dem *Werdenden.* [10]) Der „Maler sieht nicht die Vernunft und Besonnenheit, noch den „Uebermuth und die Untugend in der Seele, versteht sie „aber doch sichtbar zu malen. [11]) Prodikos schildert die „Tugend und das Laster als *sichtbare, weibliche Gestalten,* „Ideen. [12]) In der menschlichen Seele ist nun *erstens* von „Natur *(φύσει)* etwas, das aufs Angenehme sich bezieht und „Grund des Kampfes, der Zwietracht, des Zanks, Zornes,

---

[1]) Apol. 30, a; Mem. III, 11, 16.
[2]) Mem. I, 1, 9.
[3]) Mem. I, 4, 9; IV, 3, 13.
[4]) Mem. I, 4, 9.
[5]) Mem. III, 10, 3.
[6]) Mem. I, 4, 9.
[7]) Mem. IV, 3, 13 u. 14.
[8]) Mem. I, 4, 17.
[9]) Mem. IV, 3, 13, 14
[10]) Mem. a. a. O.
[11]) Mem. III, 10, 5.
[12]) Mem. II, 1, 22.

„der Habsucht und des Neides wird; dann ein anderes, ver-
„möge dessen die Menschen einander nöthig haben, aus Mit-
„leid, Güte und Dankbarkeit sich gegenseitig unterstützen;
„drittens ist darin die Liebe *(φιλία)*, die beides durchdringt
„und Grund der Tugend und des Guten und Schönen wird.[1])
„Ueber Unsterblichkeit, den Tod wird manches gesagt, was
„man als „Mögliches" gelten lassen kann.[2])

„*Eine höchste göttliche* Seele ist es, die den ganzen Kos-
„mos zusammenhält, zusammenordnet und verwaltet *(οἰκο-
„νομῶν)*;[3]) die überall gegenwärtig ist, für alles sorgt und
„mit ihrem Auge *(ὀφθαλμός)* alles übersieht.[4]) Der mensch-
„lichen Seele, die am Göttlichen theilnimmt, hat die Gott-
„heit das Bewusstsein verliehen, dass es Gottheiten giebt;[5])
„ferner das Bewusstsein der ungeschriebenen Sittengesetze
„mitgetheilt[6]) und die Gabe geschenkt, vieles *lernen* zu
„*können.*[7]) Es giebt eine grosse natürliche Verschiedenheit
„der Seelen in jeder Beziehung,[8]) wie man leicht erkennen
„kann, wenn man sie beobachtet.[9]) Die Gottheit theilt aber
„freigebig und aus Menschenliebe uns die Gaben und Güter
„mit.[10])

„Man soll die *unsichtbare* Welt nicht leugnen. Die Gott-
„heit ist nicht unter den sichtbaren Dingen dieser Welt,
„aber ihre Werke sind in dieser sichtbar.[11]) Die Gottheit
„erkennt die Winde, das Wasser, die Jahreszeiten, über-
„haupt das Uranische, welches sie *selbst* zu *bewirken* die
„Macht hat.[12]) Aber die Gottheit ist auch in Wahrheit allein
„*weise*. *(τῷ ὄντι σοφός)*.[13]) Die Gesetze, die Gott gegeben
„und der menschlichen Seele mitgetheilt hat, sind *„ewige,"*
„keiner entgeht bei Uebertretung derselben der Strafe; diese
„Gesetze sind mit dem *wahren* Gerechten einerlei.[14])

„Die Gottheit ist weise, wir Menschen aber sind, was die

---

[1]) Mem. II, 6, 21 u. 22.
[2]) Apol. 40, c — 41, c.
[3]) Mem. IV, 3, 13.
[4]) Mem. I, 4, 17, 18.
[5]) Mem. I, 4, 13.
[6]) Mem. IV, 4, 19—21.
[7]) Mem. I, 1, 9.
[8]) Mem. III, 9, 3.
[9]) Mem. IV, 1, 2.
[10]) Mem. IV, 3, 6, 7.
[11]) Mem. IV, 3, 14.
[12]) Mem. I, 1, 12 u. 15; IV. 7, 6; Apol. 20, e.
[13]) Apol. 23, a.
[14]) Mem. IV, 4, 19—25.

„Weisheit betrifft, nichts bedeutend. [1]) Unter den Bürgern „wird über das Recht gestritten, die Richter sind gar verschiedener Meinung, die Gesetze werden verändert, die „Uebertreter entgehen der Strafe, [2]) manches wird Sitte und „Gewohnheit, was mit einem gegebenen vernünftigen Gesetz „in Widerspruch steht, [3]) wie die Bestechung der Richter; „Rücksicht auf den Schein ist vorherrschend. [4]) Die Mehrzahl scheint zu schlafen. [5]) Sie bedarf eines Weckers, der „die Aufmerksamkeit auf die Tugend lenke; denn jene „Gegenstände, die Tugend, die Wahrheit, die Besserung der „Seele, sind die höchsten [6]) und das Streben, ihr Wesen „zu erforschen, ist die eigentliche menschliche Weisheit. [7]) „Ihr Wesen kennen zu lernen, hat Gott dem Menschen das „Vermögen gegeben, [8]) offenbart es demselben noch immer, [9]) „wenn er ihn befragt. [10]) Wer aber dem Rathe der Gottheit nicht folgt, ist wie einer, der statt des Sehenden und „Wissenden den Blinden und Nichtwissenden sich zum „Führer wählt. [11])

„Es ist mein Geschäft stets gewesen, was Recht und „Unrecht, Vernunft und Raserei u. s. w. ihrem Wesen nach „sind, zu *erforschen* und zu *üben.* [12]) Ich habe andere geprüft, ob sie eine solche Wissenschaft besässen, und wo „ich keine vorfand, habe ich die Bürger angetrieben, diesem „höchsten Gut nachzujagen. [13]) Ich habe mich jedem gewidwet, [14]) wie ein Bruder oder Vater; ich habe kein „Geld empfangen, um Güter mich nicht bekümmert und bin „darum arm. [15]) Dies ist nun *meine Philosophie* und Kritik „*(ἐξέτασις)*, die man sonderbar nennen kann, [16]) dies ist „*meine erastische* Liebe. [17])

---

[1]) Apol. 23, b.
[2]) Mem. IV, 4, 8, 14 u. 21.
[3]) Mem. IV, 4, 4.
[4]) Mem. I, 3, 4; I. 7, 4.
[5]) Apol. 31, a.
[6]) Apol. 29, e.
[7]) Apol. 20, d.
[8]) Mem. I, 1, 16.
[9]) Mem. IV, 3, 12 u. 13.
[10]) Mem. I, 4, 18.
[11]) Mem, I, 3, 4.
[12]) Mem. I, 1, 16; IV, 4, 10 u. 11.
[13]) Apol. 29, e.
[14]) Apol. 30, a; 31, b; Mem. I, 2, 60 u. 61.
[15]) Apol. 31, c.
[16]) Apol. 28, e; 31, c.
[17]) Mem. III, 11, 16 u. 17; IV, 1, 2 u. 3.

„Es ist aber diese Liebe in der Menschenseele zur Herr-
„schaft berufen, macht dieselbe tugendhaft und verbindet
„die Schönen und Guten.[1]) Ihr erstes Erforderniss ist die
„Enthaltsamkeit; diese ist der Eckstein bei dem Gebäude
„der Tugend und muss zuerst der Seele eingepflanzt werden;
„denn wer würde ohne dieselbe etwas Gutes lernen oder
„ausüben?[2])

„Unenthaltsamkeit *(ἀκρασία)* hindert, das Gute zu thun,
„zwingt, das Abscheulichste *(αἴσχιστα)* zu vollführen; ist
„eine hässliche Unfreiheit, wo die Begierde nach dem An-
„genehmen den Menschen beherrscht, die Pflege der höchsten
„Güter, der Weisheit *(σοφία)* und Besonnenheit hemmt.[3])
„Die Begierde kennt kein Schamgefühl, sie wagt selbst das
„Widernatürliche.[4]) Ein solcher Unenthaltsame ist von dem
„rohsten, unvernünftigsten Thiere in nichts zu unterscheiden.[5])
„Jene Begierden *(ἡδοναί)* sind mit der Seele in demselben
„Körper verbunden,[6]) und den Menschen allen sind die-
„selben Dinge schön und angenehm. *(καλά, ἡδέα)*.[7]) Die
„Enthaltsamkeit ist in allen diesen Beziehungen das Gegen-
„theil und hat die entgegengesetzten Folgen.[8])

„Die Liebe eines Schönen ist eine gefährliche Leiden-
„schaft. Der liebende Schöne verwundet schon aus der
„Ferne, daher die Liebesgötter auch Bogenschützen genannt
„werden. Der liebende Schöne ist ein gefährlicheres Ge-
„schöpf, als eine Spinne; denn er verletzt, wenn er aus der
„Ferne gesehn wird; er verursacht Pein, raubt die Besin-
„nung und macht rasend.[9]) Es giebt aber eine richtige
„Liebe, die zum Guten führt und die Guten und Schönen
„vereinigt.[10])

„Auch ich werde oft von Liebe zu diesem und jenem
„hingerissen[11]) und verfolge ihn.[12]) Auch ich werde
„beständig von mehreren, wie dem Apollodor, Kebes und

---

[1]) Mem. II, 6, 22.
[2]) Mem. I, 5, 4 u. 5.
[3]) Mem. IV, 5, 3—7.
[4]) Mem. I, 2, 29 u. 30.
[5]) Mem. IV, 5, 11.
[6]) Mem. I, 2, 23.
[7]) Mem. II, 6, 21.
[8]) Mem. IV, 5, 8.
[9]) Mem. I, 3, 12 u. 13.
[10]) Mem. II, 6, 22.
[11]) Mem. IV, 1, 2.
[12]) Mem. IV, 2, 2.

„Simmias aufgesucht. Durch Liebestrank und Zauberei habe „ich sie an mich gefesselt und zu fesseln gesucht.[1]) Was „mich aber zu ihnen und sie zu mir hinführt, ist die Philo-„sophie, die Liebe zur Wissenschaft der höchsten Gegen-„stände, der Tugenden.[2]) Hierauf bezieht sich ja mein „Wissen (σοφία); andere wissen anderes Schöne.[3])

„In der Seele des Jünglings, wenn er das Knabenalter „verlässt und das Vermögen der Selbstbestimmung in ihm „sich offenbart, geht ein Kampf vor sich, wie Prodikos sagt. „Er soll sich entscheiden, ob er den Weg der Tugend, oder „den des Lasters wandeln will. Die Tugend tritt im Ge-„wande der Scham und Bescheidenheit, das Laster im Ge-„wande verführerischer Ueppigkeit auf. Sie streiten um den „Jüngling und kämpfen mit einander.[4])

„Der Tugend muss aber jeder es überlassen, die Seele „zu bilden, ihr folgen und das Leben demgemäss einrichten.[5])

„Ich versäume es nie, andere hierbei zu unterstützen. „Den ganzen Tag gehe ich umher, setze mich zu jedem „und bemühe mich, ihn zur Tugend anzutreiben, indem ich „ihn prüfe,[6]) wie mich selbst. Ich habe auch wie mir „selbst, so andern wahrhaftig genützt,[7]) nicht sie verdorben, „wie Meletos sagt. Meine Freunde, die jungen, wie Platon, „und ihre Väter, werden für mich zeugen.[8])

„Diese Philosophie und Prüfung meiner selbst und anderer „habe ich mein ganzes Leben geübt.[9]) Ohne solche Prüfung „ist das Leben dem Menschen nichts werth,[10]), dagegen es „für ihn kein höheres Gut giebt, als über das Wesen der „Tugend und jene anderen Gegenstände Untersuchungen mit „andern anzustellen. Es wäre die höchste Seligkeit, wenn „nach dem Tode ein Leben in dieser Weise dem Menschen „beschieden wäre.[11]) Keiner weiss, ob nicht der Tod ein „grosses Glück ist, aber das weiss ich, dass Unrechtthun „ein Uebel ist,[12]) und dass dem Guten weder in diesem

---

[1]) Mem. III, 11, 16 u. 17; I, 2. 48.
[2]) Apol. 29, d
[3]) Apol. 22, d, e; Mem. I, 4, 2, 3; IV, 7, 1.
[4]) Mem. II, 1, 21 ff.
[5]) Mem. II, 21, 34.
[6]) Apol. 30, e.
[7]) Apol. 31, e.
[8]) Apol. 34, a, b.
[9]) Apol. 28, e; Mem. IV, 8, 6 u. 7.
[10]) Apol. 38, a.
[11]) Apol. 41, c.
[12]) Apol. 29, a, b.

„Leben, noch nach dem Tode ein wahres Uebel zustossen „kann, Gott sich seiner annimmt.“[1])

Diese Sätze sind zum grössten Theil den Memorabilien entnommen. Für die Citate aus der Apologie konnten auch entsprechende bei Xenophon nachgewiesen werden. Nur in Bezug aufs Leben nach dem Tode enthalten die Memorabilien keine Angabe.

Die angeführten Sätze sind aber echt Sokratisches Eigenthum. Xenophon berichtet aus unmittelbarer Erfahrung und giebt die Sätze als des Sokrates eigene Aeusserungen wieder. Ausser diesem formellen Zeugniss liegt es auch in der Natur der Sache, dass solche Sätze, welche die Principien einer Wissenschaftslehre, einer Psychologie, einer Moral etc. enthalten, nicht aus dem Kopfe eines Xenophon stammen, noch Gemeingut der Griechen oder ihrer früheren Philosophen gewesen sind, dagegen mit dem Wesen des Sokrates durchaus harmoniren.

Aus dieser Parallele geht aber klar hervor, dass, was den *wissenschaftlichen Gehalt* des Mythus betrifft, Platon *Sokratische Gedanken* hier reproducirt. Abgesehn von der sprachlichen Form, besteht Platons Arbeit darin, dass er die von Sokrates in *verschiedenen* Unterredungen gemachten Aeusserungen zusammenstellt, nach *Einem Hauptgedanken* zusammenreiht und verbindet, dazu aus eigner Erfahrung manches, was er durch die *Beobachtung* des Sokrates und seines eignen Verhältnisses zu ihm lernen konnte, hinzufügte. In jeder Weise wird daher unsere Behauptung bewahrheitet, dass der Inhalt des Mythus Sokratisch sei, und wir sind darum auch zu dem Schlusse berechtigt, dass er zu jener Zeit niedergeschrieben sei, wo der junge Philosoph noch mit den *reifen* überwältigenden Gedanken des alten Sokrates vorzugsweise beschäftigt und abhängig von ihm war.

Ein Hauptgrund, warum die Auslegung des Mythus z. B. der *ἀλήϑεια*, des überhimmlischen Orts, der *ἀνάμνησις*, der Präexistenz so vielen (Hermann, Susemihl, Steinhart u. a.) nicht gelungen ist, liegt darin, dass sie die Sokratischen Gedanken und Begriffe bei der Interpretation nicht zu Rathe zogen.

2. Die realistischen Studien und Nachbildungen im Mythus.

Platon sagt, 265, b, von der zweiten Sokratischen Rede, sie sei eine durch *Mischung* entstandene Rede, die nicht ganz

[1]) Apol. 41, d.

unglaubwürdig erscheine. Hier könnte man das *κεράσαντες*, wenn man *nur* auf den *nächsten Zusammenhang* sieht, nicht anders verstehen, als in der bestimmten Bedeutung: *„den „wahren Inhalt mit der poetischen Hülle, den allegorischen „Bildern und Schilderungen vereinigend.“* Aber Platon hat bei jedem einzelnen Ausdruck, wie vorher (265, a) beim *ἀνδρικῶς*, *μανικῶς*, eine *einzelne* Seite der charakterisirten Rede *für sich* vor Augen. Abgesehn von dem Inhalt, zeigen nun die gebrauchten Bilder und Schilderungen der Rede sofort, dass sie verschiedenen Autoren entlehnt oder nachgeahmt sind. Daher darf *κεράσαντες* allgemein verstanden werden und es enthält also das Bekenntuiss dieser seiner Art, zu arbeiten. Wie Sokrates mit seinen Schülern die Schriften der Dichter und Weisen las und die *Wahrheiten* excerpirte, sich merkte, auch manches Bild, manches Beispiel behielt, so verfährt der junge Sokratiker *zunächst* in Bezug auf den *Ausdruck.*

Prodikos, der Freund des Sokrates, schilderte in seinem Herkules am Scheidewege in dichterischem Schwung*(ῥήμασιν μεγαλειοτέροις)* den Kampf der Tugend und des Lasters um den Jüngling. Tugend und Laster traten bei ihm als Weiber auf. Prodikos brüstete sich mit seiner Schrift vorm grossen Publicum; *(πλείστοις ἐπιδείκνυται).* Unter den Zuhörern und Lesern befanden sich Sokrates und Platon. Die Tugend, welche die Herrschaft über die junge Seele und deren Liebe gewinnen wollte, wurde nach Sokrates (Mem. II, 1, 22) geschildert: *τὴν μὲν ἑτέραν* (der beiden grossen Weiber, *ἀρετή*) *εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαριότητι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνῃ, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ.* Die Schilderung der *κακία* ist noch ausführlicher. Eine Nachahmung *ihres Kampfes* ist die Schilderung des Kampfes der zwei Seelenrosse, Phädros 253, d — 255, a. Dort wird die *ἀρετή* des guten folgendermassen gezeichnet: *ὁ μὲν τοίνυν αὐτοῖν ἐν τῇ καλλίονι στάσει ὢν τό τε εἶδος ὀρθὸς καὶ διηρθρωμένος ὑψαύχην, ἐπίγρυπος, λευκὸς ἰδεῖν, μελανόμματος, τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος ἄπληκτος κελεύματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται.* Die *κακία* des schlechten Rosses wird mit noch reicheren Epithetis bezeichnet und darauf der Kampf und der Sieg des Guten geschildert. Wenn das Referat bei Xenophon einigermassen treu ist, so lässt sich vom Gesichtspunct des *Griechischen Masses* aus behaupten: „Prodikos Charakteristik „ist massvoll und schön, fern vom Zuviel; die Charakteristik

„Platons verräth dagegen des Nachahmers Jugendlichkeit durch „etwas starke Epitheta und eine etwas grosse Häufung der- „selben.“

Ein Fragment der Sappho (Schneidewin Del.: *Ἐρωτικά*, 2) schildert ihre Gefühle der Liebe gegen einen Mann, der ihr gegenüber sitzt. Er erscheint ihr einem Gotte ähnlich (*ἴσος θεοῖσιν*); seine Stimme tönt süss; sein Lächeln ist bezaubernd, erweckt ihre Sehnsucht (*ἱμερόεν*); das Herz im Busen geräth ausser sich (*καρδίαν ἐν στήθεσσιν ἐπτόασεν*); die Stimme versagt bei seinem Anblick, die Zunge ist gelähmt; will keine Dienste thun (*ἔαγε*); wie vom Feuer fühlt sie sich über und über erzittern (*λεπτὸν δ' αὐτίκα χρῷ πῦρ ὑποδεδρόμακεν*); die Augen sehen nichts, die Ohren hören nicht (*ἐπιῤῥομβεῦσι δ' ἀκουαί*), der Schweiss bricht hervor (*ἐκ δὲ ἱδρὼς κακχέεται*), ein Zittern ergreift sie ganz (*τρόμος δὲ πᾶσαν ἀγρεῖ*), sie wird *χλωροτέρα ποίας*, sie scheint dem Tode nahe zu sein. Wer dies erotische Lied gelesen hat, hat das Schönste der Art gelesen. Platon, den wir als einen Bewunderer der schönen Dichterinn kennen lernten, hat das Lied nicht vergessen. Er hat dasselbe bei folgender Schilderung vor Augen, 251, a: *ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ δεδιείη τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θύοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῷ τοῖς παιδικοῖς. ἰδόντα δὲ αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει.* Es ist fast nur eine prosaische Paraphrase.[1]) Dass ferner Platon, 250, b, c, die Geheimlehren der orphischen Theologen und die Mittheilungen in den Mysterien zu Eleusis vor Augen hat, habe ich vorhin erörtert und mit Platons eigenem Zeugniss bewiesen. Dieselben bilden auch im Ganzen und in einzelnen Ausdrücken den Hintergrund zu der Schilderung vom Loose nach dem Tode, 256, b—e.

---

[1]) Steinhart, Einl. S. 67, sagt: „Die unendliche Sehnsucht etc. etc., „dies Alles ist hier mit so tiefer Kenntniss des Seelenlebens und hin- „reissender poetischer Kraft geschildert, dass zu allen Zeiten be- „geisterte Liebende sich bald in diesem, bald in jenem Zuge der „Schilderung wiederkennen werden, sobald sie dieselbe auf das „reinere [?] und naturgemässere Gefühl der Liebe zum andern Ge- „schlechte beziehen.“ Dass die von Platon aufgetragenen Farben für die Liebe einer Jungfrau passen, hat Steinhart gefühlt; dass sie aus dem Gedicht einer Jungfrau entlehnt sind, hat er nicht gesehn.

Platon nennt, 261, d, Zeno den Palamedes der Eleaten. In unserm Mythus nun verräth er ein eingehendes Studium der Eleaten Parmenides und Xenophanes, von denen Parmenides selbst sein Gedicht einen *μῦθος* nennt, wie Platon die zweite Sokratische Rede. Parmenides (Karsten) v. 33: *εἴ δ' ἄγ', ἐγὼν ἐρέω, κομίσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας.* Platon nennt, 257, a, seine Rede eine *παλινῳδία*, 265, c, einen *ὕμνος μυθικός.*

Xenophanes sagt Fr. 14: *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων. δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.* Nach Fr. 5 ist es Menschenwahn (*βροτοὶ δοκέουσι*), dass Götter geboren würden, menschliche Kleider, Stimme, Gestalt (*δέμας*) hätten. Nach Frg. 7 sind es Homer und Hesiod, die den Göttern menschliche Laster angedichtet haben. Fr. 1 lautet: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.* Platon sagt nun 246, a—e: „Wie die Seele für sich aussehen mag, vermag „die Gottheit zu sagen; wir Menschen, welchem Dinge „sie ähnlich ist. (*ἔοικεν*).[1]) Unsere Vorstellung von „einem *θεός* als unsterblichem Wesen mit einer Seele „und *irdischem* (*γήϊνον*) Körper ist eine Dichtung.[2]) „Gott weiss das Wahre. *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν* „*οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος.*" Platon *könnte* bei manchem Einzelnen auch an Andere (Herodot, Heraklit) gedacht haben. Aber das *Ganze* zeugt für Xenophanes, sowie der Gedankengang und eine bestimmte Terminologie (*τροφὴ δοξαστή*) auf ihn zurückführt.

---

[1]) Das richtige Verständniss von *θείας* und *ἀνθρωπίνης διηγήσεως* wird erst durch die Worte des Xenophanes und durch die Worte des Sokrates über die transcendente *μορφή* der Seele [Seit. 248] ermöglicht. Der Gegensatz von *göttlichem* und *menschlichem* Wissen ist gemeint, nicht der Gegensatz von menschlichem dialektischem und mythischem Darstellen, wie Krische, S. 51, und Susemihl, S. 228, fälschlich annehmen.

[2]) Alle Gegner Schleiermachers, und auch Böckh, nehmen an, dass Platon unter den unsterblichen Wesen (*ζῶα*) die Gestirne, Sonne, Mond u. s. w. meine. Aber diese sind ja nach Platon Wesen mit Seele und *elementarischem Körper!* Und wie könnte er von der Sonne sagen: *πλάττομεν οὔτε ἰδόντες, οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν* u. s. w.? Wir *sehen* ja dieselbe. Die Veranlassung zu diesem Irrthum war die Annahme, dass Platon hier Pythagoreische Lehre vor Augen haben sollte.

Vom Parmenides entlehnt ist das Bild der beiden Seelenrosse.[1]) Parmenides behauptet von dem Dinge, dem er Sein einräumt, dass es *τὸ ὄν* und *τὸ νοεῖν* sei (v. 43), dass es die *ἀλήθεια* sei (v. 36), dass sein Gedicht, soweit es dieses *ὄν* betreffe, ein *πιστὸς λόγος ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης* sei, während die andern Angaben über den *κόσμος* sterbliche Meinungen seien (*δόξας βροτείας*), ein *κόσμος ἐπέων ἀπατηλός* (v. 110); dass in Bezug auf das *ὄν* man *Auge, Ohr* und *Zunge* nicht gebrauchen, man nur *λόγῳ κρῖναι* könne (v. 53—56). So schildert nun auch Platon, 247. c bis e, seinen hyperuranischen Ort. Dieser heisst auch die *ἀλήθεια*, *τὰ ὄντως ὄντα*, eine *οὐσία* ohne Farbe, Gestalt, Körper, nur für den *νοῦς* sichtbar; seine Angaben über diese *οὐσία* nennt Platon *τό γε ἀληθές*. Wenn man nicht beachtet, dass Platon die *οὐσία* concreter fasst, im Sinne der Sokratischen *ὄντα* als die *reine δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη* und *ἐπιστήμη* bestimmt, so hätten wir nur eine Paraphrase der Parmenideischen Stellen.

Platon sagt, 245, c: *ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς*[2]) *μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε.* Wenn man die eben citirten Verse des Parmenides liest, erkennt man sofort, dass Platon Worte und Wendungen entlehnt hat.

Diese Worte Platons bilden die Einleitung zu seiner Definition der Seele, als ein Wesen, das *ἀγένητον* und *ἀδιάφθορον* sein müsse. Deswegen würde man schon in dieser *ἀπόδειξις* eine Parmenideische Nachahmung vermuthen. Das Wesen dieser Beweisführung zeugt auch selbst dafür. Es ist eine Nachahmung von Parmenides, v. 58—60, 62—78, wie alle bereits erkannt haben.[3]) Statt der *οὐσία* im Allgemeinen

---

[1]) Parmenides v. Karsten V. 1—17. Steinhart Einl. S. 76 räumt dies ein. Einzelne Parmenideische Ausdrücke z. B. *ἀτρεμῆ*, 250, c, sind nicht zu übersehn.

[2]) Susemihl, Seite 224, interpretirt: „für *Streitsüchtige* werde in „der ferneren Beweisführung viel Zweifelhaftes übrig bleiben." Die *δεινοί* sind nicht Streitsüchtige, sondern *jene furchtbaren* Menschen, die Götter und *alles*, was sie *nicht sehen*, leugnen, die nur *δόξας*, keinen *λόγος*, keinen *νοῦς* haben. Hiernach ist dann *ἄπιστος* zu interpretiren. Krische, S. 48, ist auf dem richtigen Wege. Jene *δεινοί* sind ja eben solche, die überhaupt auch selbst keine *ἀπόδειξις* geben können, sondern nur einschüchternde Reden, *λόγοι δειδιττόμενοι*, wie Gorgias, Protagoras.

[3]) Krische über Phädros, Seit. 50; Susemihl Genet. Entw. I, S. 229; Steinhart, Einl. S. 80, Anm. 116, b.

wird die concrete *οὐσία*, Seele, als Gegenstand des *λόγος*, der *ἀπόδειξις* [1]) gesetzt. Was den Inhalt betrifft, so ist die göttliche Seele bei Parmenides auch die *ἀρχὴ τόκου καὶ μίξιος*, die *πάντα κυβερνᾷ*. Allein hier ist das specifisch Platonische unverkennbar, dass eben *πᾶσα ψυχή*, die göttliche und menschliche, eine unsterbliche *ἀρχή* sei, die zugleich das principium movendi des Körperlichen, und das principium movendi ihrer selbst sei. Diesen Gedanken kann er von keinem andern haben, als von sich selbst. Nur Sokrates kann den Gedanken in ihm angeregt haben, wie wir vorhin gesehn haben. [2])

Vor allem scheint die Lectüre des Empedokles von Einfluss gewesen zu sein. Dass Platon, 255, c; 251, b—d, Empedokles vor Augen hat, ist gar nicht zu bezweifeln. [3]) Die Empedokleische Erklärung der Farben- und Lichtmaterie und der Wahrnehmung wird hier nicht ohne köstliche Ironie [4])

---

[1]) Susemihl sagt, S. 229: „Platon will keineswegs sagen, dass der „Unsterblichkeitsbeweis eine eigentlich dialektische, sondern nur eine „mehr der streng wissenschaftlichen sich annähernde [wie?], eine „logisch-begriffliche Form hat.“ Das kann Platon gar nicht sagen. Denn bei ihm *ist* ein Beweis mit apodiktischer Nothwendigkeit, *(ἀνάγκη)*, ein *dialektischer*, d. h. ein streng wissenschaftlicher d. h. ein logisch begrifflicher. Seine Worte bezeugen es. Auch wir unterscheiden nicht diese Ausdrücke. Susemihls Begriffsconfusion ist veranlasst durch ein anderes Missverständniss. Platon sagt: *οἷον μέν ἐστι (sc. ἰδέα ψυχῆς), πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος.* Susemihl interpretirt S. 228: „Platon sagt, über die innere Gestalt der Seele *(ἰδέα)*, wie „dieselbe an sich ist d. h. dialektisch [?], sei zwar die langwierigere „Erörterung, offenbar nämlich, weil sie methodisch fortschreitet „u. s. w.“ Was die Seele *„an sich ist,“* [z. B. eine ungewordene, unsterbliche *ἀρχή*, die aus drei Theilen besteht,] vermag die menschliche Dialektik anzugeben; aber was die Seele *„an sich ist,“* [wie die Theile verbunden, die Seele ohne diesen Körper aussieht u. s. w.], kann die Dialektik nicht angeben. Das Letzte sagt an unserer Stelle Platon. Vergleiche S. 256, Anm.

[2]) Vergleiche Seite 246 ff. Krische, S. 49, 50, Susemihl, S. 229, Steinhart, S. 79, Stallbaum, Einl. S. 114, finden mit Hermann Pythagoreisches in diesem Beweis. Warum sie nicht an Anaxagoras denken, der doch *νοῦς* und *ψυχή* identificirte und als principium movendi des Körperlichen, das selbst *αὐτοκρατές* und *ἀπαθές*, *ἀμιγές* sei, auffasste? Es lag bei der Erwähnung des Anaxagoras [Phädr. 270, a] viel näher. Vergleiche übrigens, was Seite 127—132 gegen den Pythagoreischen Einfluss gesagt wurde.

[3]) Seine Aeusserung, Menon, 76, c, d, ist authentischer Beweis. Vergl. vorhin S. 39, Anm. 1 d. Cit. Alle stimmen auch hierin jetzt überein. Susemihl, Seit. 248; Krische, S. 76 ff.; 79.

[4]) Dieselbe wird wohl nach den eben citirten Platonischen Stellen zunächst den Gorgias und seine Nachahmer treffen sollen.

gebraucht, um die Liebe zu charakterisiren. „Die Liebe ist „eine Materie; strömt vom Geliebten durch die Augen und „Ströme in die liebende Seele, erweckt Liebe; prallt ab, „wenn der Liebende voll ist, strömt in den Geliebten zurück, „erweckt Gegenliebe.“ Platon gebraucht die Empedokleische Naturerklärung und selbst seine Worte, aber, wie Susemihl bemerkt, als Symbol des psychologischen Processes zwischen dem begeisterten Schüler und Lehrer.

Dem Empedokles entlehnt und nachgeahmt sind auch die Schilderungen vom Fall der Seelen, von der Seelenwanderung und Präexistenz. Die entsprechenden Fragmente des Empedokles wurden bereits angegeben, S. 129. Zahlen und Worte verstatten gar nicht, dass man an Pythagoreische Schriften zunächst denkt. [1]) Natürlich ist der Werth dieser Schilderungen auch symbolisch, d. h. alles ist nur *„allegorisch“* zu verstehen, wie ich vorhin Seit. 112 ff. öfters aus den eingestreuten Platonischen Bemerkungen nachgewiesen habe und man nicht in Abrede stellen wird, wenn man die Sokratische Grundlage des Mythos in Erwägung zieht. Wenn Platon von einem hyperuranischen Ort z. B. redet, wohin früher die Seele mit ihrem Gott eine Wanderung gemacht habe, so fügt er hinzu, dass dort die reine Tugend der Gerechtigkeit, die *σωφροσύνη*, die reine Wissenschaft zu finden wären, alles, wodurch eben Gott ein *θεῖος* sei und heisse, aber nur für den *νοῦς* zu finden wären. (247, c, d; 249, c). Damit wir nicht missverstehen, an welchen Ort wir zu denken haben, wird nachträglich, 259, d, *οὐρανός* mit *λόγοι* durch *τε καί* verbunden und als das bezeichnet, womit die spätgeborne Muse Urania, Freundin der Philosophen, sich beschäftige. Dagegen wird bestimmt ausgesprochen, dass eine Thierseele nicht Mensch werden könne, weil sie für die Wahrnehmungen keine *Begriffe* habe, die sie sich ins Gedächtniss rufen könne; dass die Götter selbst wissen mögen,

---

[1]) Wie Krische thut, Seit. 65 ff. Susemihl, Seit. 243, ist, wie immer, unentschieden. Zuerst heisst es: „das Numerische der ganzen „Anordnung ist durch die pythagoreische Heiligkeit der Zehnzahl „bedingt;“ darauf: „die Anknüpfung an den Pythagoreismus ist „wieder doch nur eine sehr lockere [und formale?].“ Es handelt sich überhaupt für uns um die *formale Anknüpfung*. Dass Platon in Bezug auf *seine* Lehre vom Wesen der Seele und der reinen Liebe etwas Reales vom Empedokles entlehnt, ist nicht unsere Meinung, wie wir gezeigt haben. Vergl. Seit. 114, Anm. 1 ff.; Deuschle, die plat. Mythen, S. 27; Steinhart, S. 6, Anm. 5, der eine Spur der Empedokleischen Lehre entdeckt, aber sich doch nicht zunächst für diese Quelle entscheiden kann.

wie es mit dem ihnen beigelegten ewigen „*Körper von Erde*“ sich verhalte und wie die Menschenseele an sich aussehe; dass dies kein Gegenstand menschlicher Wissenschaft sei. Es haben mithin die Schilderungen keinen dogmatischen Werth, [1]) sondern nur die sinnbildliche Bedeutung einer Allegorie [2]) und mitunter nur den Werth eines Schmuckes ohne Bedeutung. [3]) Und diese Schilderungen sind keinem andern entlehnt als jenem phantastischen Naturphilosophen, dessen Gedicht ein poetischer Hymnus auf den Kampf der *φιλότης* mit dem *νεῖκος* war, wie Platons Mythus ein Hymnus auf den Kampf der *μανία ἐρωτική*, der Tochter der Aphrodite und des Eros (265, b), die auch ein *ἕν τι τῶν ὄντων* ist. (263, e). [4])

Wie der Mythus mit einer Reminiscenz aus einem Gedicht des Stesichoros (244, a) eingeleitet wurde, so schliesst derselbe (257, a) mit einem Pindarischen Gebet: „der Gott „Eros möge ihm günstig sein, seine *τέχνη* erhalten, sie bei „den Guten in Aufnahme bringen.“ Pindar betet

Olymp. I, v. 115, 116: *εἴη σέ τε τοῦτον ὑψοῦ χρόνον πατεῖν*
ἐμέ τε τοσσάδε νικαφόροις
ὁμιλεῖν, πρόφαντον σοφίᾳ καθ' Ἕλ-
λανας ἐόντα παντᾶ.

Pyth. II, 96: *ἁδόντα δ' εἴη με τοῖς ἀγαθοῖς ὁμι-*
λεῖν. [5])

---

[1]) Susemihl, Seit. 243, ist dieser unplatonischen Ansicht: „*dogma*-„*tischen* Werth aber hat dabei gewiss nur die Annahme grosser Welt-„perioden im Allgemeinen und ein gewisser, nicht näher zu be-„stimmender Zusammenhang derselben mit den Schicksalen der Seelen.“ Unplatonisch ist die Ansicht, da Platon im Mythos selbst dem Menschen das Vermögen abspricht, über die *unsichtbare Existenz* etwas zu wissen und Dogmen aufzustellen, wie ein Theosoph.

[2]) Platon, 265, b: *οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινὸς ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι, κεράσαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν.*

[3]) Platon, 265, c: *τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι;* 257, a: *τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισὶ διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι.*

[4]) Platon deutet an diesen Stellen an, dass er Empedokles vor Augen habe. Ausserdem kann man durch den ganzen Mythos, ja den ganzen Dialog den Empedokleischen Sprach- und Bilderschatz verfolgen: *λωφήσετε, φιλότης, κακότης, ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος, Φόνος, Κότος, Ζεύς* [Aether], *Ἀφροδίτη (φιλότης), πλατὺς ὅρκος, θεῶν ψήφισμα* u. s. w.

[5]) Reminiscenzen aus Pindar sind die Sätze: 227, b: 236, d (*ξύνες ὅ σοι λέγω* und *τίνα μέντοι, τίνα θεῶν*); 279, b (Olymp. I, v. 1). Besonders die Analogie der letzten Stelle berechtigt uns zu der obigen Annahme.

Dass einzelne Aeusserungen, wie *τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετά φιλοσοφίας* dem *Perikles bei Thucydides* nachgebildet, andere andern entlehnt sein mögen, ist wahrscheinlich. [1]) Vor allem sind viele Gleichnisse und Bilder theils echtes Eigenthum des historischen Sokrates, theils in seinem Geiste gedacht, wie wir früher und besonders im vorigen Abschnitte nachgewiesen haben.

Platon sagt 276, d: „ein Sokratischer Philosoph werde „Schriftliches ausarbeiten, nur als *ὑπομνήματα* für sich und „einen Gleichartigen im späten Alter, und um an der Lectüre „Freude zu haben, während der Mussestunden, weil es ein „edler Zeitvertreib sei, in mythologischen Reden spielend „seine Gedanken aufbewahren zu können.“ *(δυναμένου)*. Der Charakter des Mythos im Phädros berechtigt uns zu der Behauptung, dass es der *jugendliche Sokratiker* ist, der seine „*δύναμις*“ eben zu *üben* bestrebt ist. Der Charakter des mythischen Hymnus, wenn man Ausdruck, Stil und Disposition betrachtet, wird hierfür ein weiteres Argument liefern, welches wir sogleich erörtern wollen.

3. Studie in Stil und Ausdruck des Mythus.

Steinhart sagt Seite 76: „Nach Form und Inhalt entspricht „sie dem Ideal einer Rede, wie es der zweite Theil unsers „Dialogs theoretisch aufstellt.“ Eben so urtheilt auch Susemihl Seit. 258: „Der Mythus wird als praktischer Beleg für „die Theorie der Rede im zweiten Abschnitt gebraucht, da„für, wie eine Rede beschaffen sein muss.“ Diese Auffassung ist nur in *Einem* Puncte richtig. Das Ideal eines Redners wird von Platon 271, d — 272, b, geschildert. Von demselben wird verlangt, dass er die Seele seines Zuhörers durchschaue und solche Worte zu wählen wisse, die von nothwendiger Wirkung sein müssen und zur Erreichung des Zwecks genügen. Nun hat Sokrates den Phädros durchschaut, fühlt sich daher gezwungen, in der Weise und Sprache des Dichters zu ihm zu reden, wie er sagt (257, a), und gewinnt den Phädros für seinen Zweck. Insofern kann man

[1]) Steinhart sagt, Seit. 76, in seiner Kritik des Stils: „Im „Ganzen herrscht im Anfange der Rede, wo die Geschichte der Seelen „bis zu ihrem Falle erzählt wird, das epische Element mit vielfachen „Anklängen an Homer vor.“ Wir können nur beipflichten, müssen dann aber auch festhalten, dass die 13 Götter, 246, e, die Homerischen, nicht die Pythagoreischen sind. Cfr. Krische, S. 72, über einiges Aristophanische.

Steinharts Worte gelten lassen. Den *poetischen* Ausdruck und Stil aber *schlechthin zu empfehlen* ist nicht Platons Absicht, wie seine eigenen Worte ja bezeugen.

Im Protagoras fängt der Sophist seine Rede, 320, c, an mit den Worten: *ἦν γάρ ποτε χρόνος, ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν.* In demselben rhetorischen Stil der *Gorgianischen* Schule fährt der Sophist auch fort. In seinem *besonderen* Stil redet dort Prodikos, 337. Hippias tritt mit dem *ganzen Bombast der Rhetorik* auf, nennt Athen *αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας*, redet von einem *χαλάσαι τὰς ἡνίας τοῖς λόγοις*, einer *„Flucht auf das hohe Meer der Worte,“ φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων.* Platon empfiehlt nicht solche Redeweise, sondern *„kritisirt“* sie, indem er sie nachahmt.

Dieselben Sophisten und Rhetoren mit ihrem Anhang bilden auch im Phädros die Gegner, welche er angreift. Er polemisirt im zweiten Theil des Dialogs mit *„Gründen,“* im Mythus aber dadurch, dass er in dieser epideiktischen Rede alle ihre sprachlichen Kunststücke nachahmt und *„überbietet.“* Von dem Gedankeninhalt (der Dreitheilung der Seele, dem angebornen Wissen von der *δικαιοσύνη* u. s. w., der *ἀνάμνησις*, der philosophischen Liebe, ihrer *γένεσις*) sagt er, dass er sie vor der Hand auf sich beruhen lassen will; nur die Methode, dass er eine deutliche Definition aufstellt und von derselben alles Folgende herleitet, hebt er hervor (265, b, c); aber die Sprache ist ihm nur ein Spiel zur Uebung seiner *δύναμις.* (276, e). Platon räumt ein, dass eine Rede den *Regeln* der Rhetoren (266, d — 268) *„entsprechen muss.“* Daher wird man auch nachweisen müssen, wo er im Mythus diese oder jene Regel vor Augen gehabt hat. Aber die *Weise,* in welcher der Mythus dies nun leistet, wird nicht als *nachahmungswerth* empfohlen, wenn Platon sagen lässt: „Phädros: Eine „Männerkraft“ zeigte diese Rede im Kampfe „mit dem Gegner (*μάλ' ἀνδρικῶς ἔλεγε*).“ [1]) Sokrates: „Richtiger sagst du, poetischen Wahnsinn (*μανικῶς*).“ Dies ist eine tadelnde Kritik. Platon giebt uns demnach selbst den Massstab für richtige Schätzung des Stils, sowie die ihn leitenden Gesichtspuncte bei seiner Epideixis an die Hand.

Unter diesen Gesichtspuncten ist der erste,

I. *Die Disposition, διάθεσις.* Die Rede beginnt, wie die Lehrbücher verlangen (*τέχναι*, 266, d), mit einem Proömium

---

[1]) Phädr. 265, a. Cfr. S. 254, die Einleitung ü. *κεράσαντες*.

über die Arten der *μανία*, und schliesst sich leicht an die vorige Rede an, 244—245, a. *Diese Einleitung* entspricht auch der philosophischen Forderung (265, a u. d), dass sie einen klaren Begriff aufstelle und darum durch Folgerichtigkeit ohne Widerspruch (*τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον*) Verständigung möglich mache. Der Einleitung entspricht der *Schluss* (*ἐπάνοδος*, 267, d) 257, a, ganz nach der rhetorischen Regel. Eine *διήγησις* (266, e) kann zunächst nicht folgen, weil der Rechtsfall fehlt; es folgt aber eine Feststellung dessen, was bewiesen werden soll, 245, b. c. *Diesem Theil* entspricht der *Uebergang* zum Schluss, 256, e. Von der *ἀπόδειξις*, 245, c bis 256, d, kann man mit Platon sagen, dass sie ein organisch gegliedertes Ganzes mit Kopf und Fuss ist, wo ein Glied nach einer gewissen *ἀνάγκη* auf das andere folgt. (264, b, c).

II. *Die rhetorischen Redeeintheilungen.* Platon ist bemüht, in jeder Weise den Regeln zu entsprechen, indem er am *passenden Ort das Verlangte* zu leisten sucht. Er giebt

a. eine *διήγησις* in der Schilderung der Fahrt zum Uranos, 246, e — 247, c; in der Schilderung, wie der Geliebte gefangen wird, 253, d — 256;

b. eine *δείνωσις* (272, a; 267, c) in der Schilderung des Seelenfalls, 248, a, b;

c. einen Beweis, wie er „*gewinnen*“ kann (*ἐπᾴδων κηλεῖν*, 267, d), im Schluss, 256, a — e;

d. einen *ἔλεγχος*, 245, c: „Die Seele als *τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον*;“

e. einen *ἐπεξέλεγχος* (267), gleich darauf: „Die Seele ist als *ἀρχή* ungeworden: *ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξαρχῆς (!?) γίγνοιτο*;

f. eine *πίστωσις*, 245, e, und

g. dazu als *τεκμήριον* die „*gewöhnliche Anschauung*“ des *ἄψυχον* und *ἔμψυχον* herbeigezogen.

III. *Der Ausdruck.* Platon zeigt, dass er, wie Gorgias lehrt,

a. kurz und bündig sich fassen kann (*βραχυλογία*, 267, b; 272, a), 256, e: *ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει*;

b. er ist breit, 251, c: *ζεῖ - καὶ ἀνακηκίει - - ζεῖ τε καὶ ἀγανακτεῖ καὶ γαργαλίζεται;* und 251, e: *ἀδημονεῖ καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ καὶ ἐμμανὴς κ.τ.α*;

c. erfindet neue Ausdrücke, wie 249, a: *παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας* (*καινῶς λέγει*, 267, b);

d. gebraucht *„alte Ausdrücke für neue Gedanken,"* wie 244, b: *εἶδεν τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν*. (*καινὰ ἀρχαίως λέγει*, 267, b);

e. gebraucht doppelte Bezeichnungen und Antitheta: 251, a, *ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων*; *ὁ μὲν νεοτελής, ὁ δὲ ἀρτιτελής*; 249, c: *ὑπεριδοῦσα-καὶ ἀνακύψασα* (*διπλασιολογία* des Polos, 267, c);

f. sprichwörtliche Redensarten werden eingelegt, wie 245, a: *ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται*, und epische Verse sogar, 252, c (*γνωμολογία* des Polos, 267, c);

g. Gleichnisse und kühne poetische Ausdrücke werden gesucht, wie 248, b: *τὸ ἀληθείας πεδίον*; *ἡ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομὴ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος*, *κοιμᾶσθαι ἐγγυτάτω τοῦ πόθου*; 253, e: *ἰδὼν τὸ ἐρωτικὸν ὄμμα* (Aeschyleisch), (*εἰκονολογία* des Polos, 267, c). [1])

Dass ausserdem die früher hervorgehobenen Gesetze des guten Rhythmos, der Varietät beobachtet sind, braucht nicht besonders nachgewiesen zu werden.

Wenn wir demnach die mythische Rede blos ihrem sprachlichen Ausdruck nach betrachten, so können wir nicht umhin, den von Platon ausgesprochenen Tadel für ernst gemeint zu halten: „Die Worte sind poetisch mehr, als sie sein „sollten (257, a); die Rede ist mitunter allzu kühn und „kräftig (*ἀνδρικῶς*, 265, a); sie scheint das Product einer „poetischen Begeisterung (*μανικῶς*), eines bewusstlosen „Enthusiasmus (263, d; 265, a); sie ist ein dichterisches „Spiel (265, b)." Man kann nicht daran zweifeln, dass

---

[1]) Steinhart, S. 76, sagt: „Die zweite Rede des Sokrates dagegen „vergleicht sich selbst mit der reichen und prachtvollen Dorischen „Lyrik, die Stesichoros von Himera zu grösserer Vollkommenheit „ausbildete (S. 75), während die erste auf die Lyriker Anakreon und „Sappho zurückgeführt wird." Ueber die Hypothesis nach „während" vergl. S. 64, Anm. 1; S. 13 ff.; S. 255. Die zweite Rede heisst **auch** eine durch Pan, den Hermessohn und die Nymphen des Acheloos [263, d], durch die Cikaden und Ortsgötter [262, d] hervorgerufene; ist des Phädros wegen eine poetisch geformte, 257, a; das Dämonium ist die Veranlassung, da es Sokrates abhält, davon zu gehen; sie ist endlich eine Rede des Stesichoros als eine Palinodie [242, c — 244]. Dem Inhalt und der Form nach ist die Rede vorzugsweise im Stil der Sikelischen Poeten [Empedokles] und Rhetoren geschrieben. Vielleicht liegt in der Erwähnung des Stesichoros als eines Sohnes des Euphemos von Himera eine ironische Anspielung. *Stesichoros* hiess nach einer Angabe ursprünglich *Tisias*. Paus. VIII, 3, 1.

Platon seinen Mythus von *dieser Seite* aus tadeln will, wenn man erwägt, was er in der ersten Sokratischen gegen den epischen und dithyrambischen Schwulst eines Gorgias und für die gefeilte Attische Prosa eines Lysias sagte. [1]) Auch ist der Tadel ein wahrhaft gegründeter.

Weil nun eine ähnliche Polemik gegen den Gorgianischen Stil geführt wird, wie im Protagoras, so schliessen wir, dass der Phädros in derselben Periode geschrieben sein muss. Hier im Phädros werden aber *erst* die *Fehler* des Gorgianischen Stils bestimmt begriffen und ausdrücklich censirt, im Protagoras dagegen wird dem Leser und Zuhörer die Kritik selbst überlassen, da die *gewonnenen Kriterien* als bekannt vorausgesetzt und die Fehler mit anschaulichen Farben so bestimmt gezeichnet werden, dass ein richtiges Urtheil nicht schwer ist. Der Phädros ist ratione et tempore prior.

Dass der Mythus eine Studie ist, um sich eine Fertigkeit in den *ἀναγκαῖα μαθήματα* der Rhetoren anzueignen und, was er aus der Lectüre des Homer und der Sappho, des Parmenides und des Empedokles, des Thucydides und Prodikos gelernt hat, zu reproduciren, ist deutlich geworden. Platon sagt selbst, dass er so verfahren werde, 235, b, c. Wir werden hierdurch genöthigt, im Phädros ein Erstlingswerk anzuerkennen.

Dass der Mythus eine Epideixis ist, die nicht nur durch Inhalt, Disposition und richtige Berechnung auf den Zuhörer Phädros, sondern auch durch den Gebrauch der rhetorischen Mittel am *„richtigen Ort"* vor den Arbeiten der Sophisten sich auszeichnet, ist ebenfalls klar, sowie dass der Verfasser sich ein solches Ueberbieten und Corrigiren geflissentlich zur Aufgabe gemacht hat. Dies verräth schon den Anfänger. Darin aber, dass er schliesslich seine Epideixis und seine Studie als ein *„mythologisches Spiel"* während der Mussestunden preisgiebt, auch nicht verschweigt, was er selbst an der Rede noch tadelt, [2]) während ein Sophistenjünger von derselben bezaubert ist, dass er nur auf die *„wahren"*

[1]) Vergl. Seite 73—76, S. 99 ff. und d. in d. Anm. daselbst c. Stelle.

[2]) Ausser den angeführten Aeusserungen s. Phädros, 277, e. Hier gehört zu den geschriebenen und gesprochenen Reden, die viel *παιδιά* enthalten, *ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ῥαψῳδούμενοι* hergesagt werden, vor Allem der Mythus, was die Erklärer z. St. übersehn. Der Mythus heisst dort im Verhältniss zum dialogischen zweiten Theil, wie die Schrift dann weiter im Verhältniss zum mündlichen Gespräch, nicht viel werth, im besten Fall eine *ὑπόμνησις τῶν εἰδότων*.

Grundgedanken in der poetischen Hülle ein Gewicht legt, ist der erklärliche Uebermuth des begeisterten jungen Sokratikers gar nicht zu verkennen.

4. Der philosophische Grundgedanke des Mythus.

Es ist unsere Aufgabe zu zeigen, dass sowohl die einzelnen Gedanken, als auch der Hauptgedanke, in dem jene unter sich verbunden sind, specifisch Sokratisch sind und für des Autors Jugend zeugen.

In dem Lysianischen Erotikos wird die Knabenliebe getadelt, die verständige Freundschaft empfohlen. In der ersten Sokratischen Rede werden die Argumente gegen die Knabenliebe nur wiederholt. Die zweite Sokratische Rede *muss* als Palinodie *ebenfalls* die *Liebe* zum Gegenstande haben. Es wird auch von Platon oft genug gesagt, dass es sich um den *Begriff* und das *Wesen* des wahren *Eros* handle. [1]) Entscheidend ist hier die Aeusserung mitten in dem Mythus, 249, d: *Ἔστι δὴ οὖν δεῦρο ὁ πᾶς ἥκων λόγος περὶ τῆς τετάρτης μανίας.* Folgen wir demnach den *Angaben Platons,* so ist alles, was vor diesem Satze im Mythus gesagt ist, darauf angelegt, die *οὐσία* und *φύσις* des *ἔρως*, der *φιλία* zu erläutern, nicht ist umgekehrt die Schilderung des Eros als *Erläuterung,* oder *Folge* eines andern vorhin ausgesprochenen Gedankens anzusehen. Es zeigt auch die Analyse des Mythus selbst, dass *alle andern* Grundsätze *nur Theile* dieses *Hauptgedankens* der reinen philosophischen Liebe oder des philosophischen Triebs sind. Schleiermacher hat nichts gethan, als den *ausgesprochenen Gedanken* Platons *„gefunden,"* wenn er im ersten Theil des Dialogs den Trieb des Philosophen geschildert fand. Alle Andern machen, wie sich zeigen wird, einen untergeordneten Gedanken zum Hauptgedanken und es wird ihnen daher unmöglich, einen ungezwungenen Uebergang *realer Art* [2]) zum zweiten Theil anzugeben. Es sollen

---

[1]) Cfr. 265, b; 263, e; 257, a; 245, b.

[2]) Die formelle Beziehung der drei Reden zum folgenden Dialog ist von Platon selbst ganz bestimmt angegeben [262. c]; „dass die „Reden Paradigmen sein sollen für die *Regeln* in Bezug auf Definition, „Disposition und natürlich auch für die Regeln in Bezug auf den „sprachlichen Ausdruck." Real ist die Beziehung, wenn der Inhalt des ersten Theils zu jenem des zweiten Theils in irgend einem Verhältniss, als Voraussetzung, als Grund, als correspondirendes zweites Glied Eines Hauptgedankens u. s. w. steht. Da aber viele Grundsätze des Mythus im zweiten Theil wieder berührt werden, lässt sich von ebenso vielen Puncten aus ein realer Uebergang gewinnen. Es kommt

diese vom Richtigen abweichenden Auffassungen an der passenden Stelle in den Anmerkungen kritisirt und zurückgewiesen werden.

I. Dialektische Genesis des Grundgedankens im Mythus.

Sokrates spricht im Phädros vor dem Mythus es oft aus, dass er von enthusiastischer Liebe beseelt sei. Als Gegenstand dieser Liebe werden *λόγοι* genannt und auch das Object dieser Betrachtungen wird bestimmt angegeben. Jede solcher Aeusserungen steht in Beziehung zum Inhalt des Mythus und enthält ein Moment der philosophischen Liebe. Was er selbst thut, zeigt in ihm durchaus den philosophischen Liebhaber. Dieselbe Bedeutung hat auch manche Aeusserung des jüngeren Phädros sowohl über seine eigne Neigung und Thätigkeit, als über den Sokrates. In dieser Weise wird der Leser durch die *dramatische Anlage subjectiv* dahin geleitet und dazu gezwungen, im Mythus die Schilderung dieser reinen Liebe zu erkennen, und *objectiv* werden im Mythus jene Angaben in der That zusammengefasst und begriffen. Dies ist die Eine Seite des nicht rein dialektischen Verfahrens, um zum wahren Begriff hinzuführen.

Es wird dann bestimmter der dialektische Versuch gemacht, die Liebe im Gegensatz zur σωφροσύνη zu schildern. Die Form ist die einer *Rede,* und die Folgen, Vortheile, und andere Erscheinungen der Liebe und „Nichtliebe“ werden angedeutet. Aber Angaben in der Einleitung zur ersten Sokratischen Rede lassen die rednerischen Schilderungen als *Definitionen* erscheinen, als *Zusammenfassen vieler* Bemerkungen *(αἰσθήσεων)* unter *Einen Begriff, (εἶδος).* Nun zeigt sich, dass die Nichtliebe so wenig, wie die ihr gegenübergestellte Liebe, das Wahre ist, dass es mithin eine wahre Liebe geben kann, die auch das an der σωφροσύνη Gelobte in einem höheren Sinn vereinigt. Eine Schilderung dieser Liebe soll in der zweiten Sokratischen Rede gegeben werden. Es ist also die Dialektik im ersten Theil diese: dass eine falsche Definition der Liebe gegeben und als falsch erkannt wird, dass darauf der Versuch, einen falschen Begriff vom Gegentheil zu rechtfertigen, als ebenso unmöglich eingesehn wird; dass dann zum wahren Begriff der Liebe als Einheit der Gegensätze in einem anderen höheren Sinn fortgegangen

---

daher darauf an, den Hauptsatz des Mythus in Platons Sinne zu fassen, um den Platonischen Gedankengang in diesem Gespräch nicht zu verfälschen.

wird. Der erste Theil des Phädros daher stellt sich dar als eine *Definition der wahren Liebe* mit Zurückweisung, Ausschliessung ihrer falschen, unwahren Gegensätze, (terminatio c. negatione).

a. „Es giebt eine angeborene Begierde sinnlicher Art „(237, d: ἔμφυτος), die Liebe genannt wird. Diese hebt „die Vernunft und Ueberlegung auf (νοῦν καὶ σωφροσύνην, „241), das Herrschende in der Seele ist vernunftlos (ἀνόητος „ἀρχή); die Seele ist krank, unfrei (238, e) und steht unter „der Herrschaft der unvernünftigen Begierde. (238, a). „Diese Liebe sieht nicht auf den Charakter des Geliebten „(τρόπος, 232, e), sorgt nicht für dessen Gesundheit, Güter, „viel weniger für die Besserung und Ausbildung desselben „in der θεία φιλοσοφία. (239, b). Sie bezweckt nur Be„friedigung des rohen sinnlichen Triebs. (241, c). Diese „Liebe ist kein Gut, wird wohl von der Menge gesucht „(256, c), ist aber die wahre ὕβρις, (238, a; 241, c).“

b. „Der Gegensatz zu diesem Satz ist die σωφροσύνη, „wie sie gewöhnlich von der Menge verstanden und für „ἀρετή gehalten wird, (256, e). Es ist der σώφρων in „diesem Sinne fern von aller Liebesbewegung, Liebesmanie, „(245, b). In ihm herrscht ein Grundsatz, den er sich an„geeignet hat (δόξα ἐπίκτητος, im Gegensatz zur angebornen „sinnlichen Begierde), herrscht das Streben nach dem ἄριστον „d. h. den sterblichen Gütern, wie Gesundheit, Vermögen „(θνητά, 256, e; 237, e), die δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου. „Die σωφροσύνη ist also auch eine ἐπιθυμία, die aber dem „λόγος des νοῦς folgt, (237, e; 241, a, b). Für die Be„freundeten (οἰκειότης) ist diese Begierde des Nichtliebenden „hinsichtlich der sterblichen Güter von Nutzen (256, e); „im Gegensatz zur geschilderten ὕβρις ist sie ein Gut (244, a), „wird auch gewöhnlich für ἀρετή gehalten, ist aber doch „nicht das Wahre, sondern, wie die geschilderte Liebe nur „eine Matrosenliebe, kein ἔρως ἐλεύθερος war, so ist diese „σωφροσύνη im Grunde eine ἀνελευθερία in anderer Be„ziehung. (243, c; 256, e).“

c. „Zu dieser Thesis mit ihrer Antithesis bildet die wahre „Liebe den eigentlichen Gegensatz. Dieselbe ist eine Gabe „Gottes, (245, b; 244, a), beruht auf einer natürlichen An„lage der Seele (φύσει φίλος, 255, a), ist eine enthusiastische „Manie, eine leidenschaftliche Bewegung, (245, b; 244, a). „Ein solcher Liebhaber gilt bei der Menge für verrückt, „(249, d), achtet nicht auf das, was gewöhnlich für wohl„anständig gilt, vernachlässigt z. B. Verwandte und Bekannte,

„kümmert sich nicht um den Verlust von Hab und Gut, „(252, a). Was ihn zum Geliebten hinzieht, ist dessen „Charakter (πρὸς τρόπον ἐκλέγεται, 252, d), insofern „dieser schön und gut ist; denn nur zwischen Guten ist „wahre Liebe möglich und nothwendig. (255, b: οὐ γὰρ „δή ποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ᾽ ἀγαθὸν μὴ φίλον „ἀγαθῷ εἶναι). Diese Liebe ist ein Streben (ἐπιθυμία), „sich mit dem Geliebten in der θεία φιλοσοφία auszubil- „den, indem man nach der φύσις des höchsten Philosophen, „Zeus, forscht, um ihm ähnlich zu werden (252, e); das „Leben der Liebenden ist ein Austauschen philosophischer „Gedanken (μετὰ φιλοσόφων λόγων πρὸς Ἔρωτα τὸν βίον „ποιεῖσθαι, 257, b); ihr Ziel wird erreicht, wenn die wahre „Vernunft (τὰ βελτίω τῆς διανοίας) siegt, zur Weisheit „(φιλοσοφία) und zu einem geordneten Leben hinführt, „(256, a). Hierin besteht ja das wahre und höchste ἀγαθόν, „das dem Menschen seine Vernunft zu verschaffen im Stande „ist, und das höchste Glück. (256, b).“

Dies ist die *Dialektik* des ersten Theils, über deren *Charakter* nachher zu reden sein wird. Den *Faden* dieses Gedankengangs bildet aber die *Idee der philosophischen Liebe,* wie diese im Mythus aufgefasst wird.

II. Systematische Construction der Idee der Liebe im Mythus.

Dass die Einkleidung an einzelnen Stellen eine *Allegorie,* im Ganzen poetisch ist, sagt Platon selbst. (265, b). [1]) Was nun aber den *wahren Inhalt* selbst betrifft, so ist das Princip, wonach der Inhalt der concreten Idee der philosophischen Liebe entwickelt wird, durch die Rede selbst deutlich gemacht. Es wird von dem allgemeinsten Begriff der Seele als *Anfang* ausgegangen und so nach einer einfachen rhetorischen διάθεσις fortgegangen, bis zur realisirten Vollendung der philosophischen Liebe in dieser Welt. Andere Richtungen werden zur Erläuterung des neuen Begriffs eines philosophischen *Triebs* und *Berufs* erwähnt, indem sie bald mit diesem Trieb unter *Einen* Begriff gebracht, bald als *verschieden* erkannt und ausgeschlossen werden. Platon verfährt ganz nach seinen 265, d — 266, c, und 264, b, c, ausgesprochenen

---

[1]) Die Aeusserung, 276, e, *(τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα)* bezieht sich auch wohl auf unsern Mythus. Object der philosophischen Liebe sind ja die Ideen der reinen Gerechtigkeit u. s. w., die im Mythus als *ὄντα, hyperuranische Dinge* geschildert werden.

dialektischen Gesetzen, so gut er es vermag! Die *Natur* einer mythischen *Rede* hat es jedoch mit sich gebracht, dass manche *einzelne* Aeusserung in Einem Theil von der verwandten in einem andern Theil getrennt worden ist, obgleich sie dem Gedanken nach zusammengehören und nur durch Zusammenstellung verständlich werden. Ferner erkennt man nicht sogleich in der schliesslichen Charakteristik der philosophischen Liebe den Punct, auf den sich die Definition der Seele als *ἀρχή* (Anfang) bezieht. Dennoch muss nach Platons Aeusserung, 237, c, d, 263, e, eine Beziehung von vornherein angenommen werden. Daher sind wir berechtigt und zum Theil gezwungen, die Grundwahrheiten des Mythus in anderer Ordnung zusammenzustellen, um sie besser zu verstehn. Und gezwungen werden wir hierzu auch dadurch, dass *man* nicht den Schluss des mythischen *λόγος* für das prius und den Hauptgedanken desselben halten *will* und der eigenen Aeusserung des Autors nicht glaubt folgen zu müssen.

a. Natürliche Anlage des Philosophen.

Der Trieb zur göttlichen Wissenschaft der Philosophie ist ein angeborner, nicht eine gewordene Gewohnheit. Wie die Krieger den Ares, die Regenten die Hera, die Seher den Apoll zu ihrem Schutzgott haben, [1]) so sind die Philosophen

---

[1]) Platon überlässt es dem Leser (253, b) fortzufahren, „wie es „Kinder des Hephäst u. s. w. *ἑκάστου τῶν θεῶν*, geborne Erzgiesser „u. s. w. giebt.“ Es ist klar, dass Platon an die Hellenische Anschauung und Erfahrung appellirt. Er will eben seiner philosophischen neuen Kunst und Liebe eine Stelle sichern, und zwar an dieser Stelle die *natürliche* Anlage zu einer *solchen* Kunst (Beruf). Dies ist der Punct, worauf es allein ankommt. Von einer Werthschätzung dieser verschiedenen Künste, der Kunstbeflissenen, ihrer Schutzgötter oder der Objecte nach irgend einem Massstab, einem Grad der „Wissenschaft und Nichtwissenschaft“ von der Tugend (248, c: *λήθης τε καὶ κακίας*) ist *hier!* nicht die Rede. Daher hat Steinhart (Einl. S. 84) Unrecht, wenn er hier einen Widerspruch mit der Eintheilung der Seelen in neun Classen, 248, d, e, findet. Recht hat er, wenn er an unserer Stelle „eine Eintheilung natürlicher Berufskreise in zwölf Classen „nach der Zahl der Götter“ *erwartet.* Die Ausführung dieser Eintheilung nach der Homerischen Idee *überlässt* Platon dem *Leser.* Deuschle (die plat. Myth. S. 35) findet an unserer Stelle „eine Ein„theilung der gleichberechtigten Thätigkeiten der *philosophischen* „*Seelen* und zwar eine Eintheilung in Thätigkeit nach *„innen“* und „Thätigkeit nach *„aussen.“*“ Mit Recht bemerkt Susemihl hiergegen, dass man bei der Vorstellung der Areskinder, die *φονικοί καὶ ἕτοιμοι καθιερεύειν ἑαυτούς τε καὶ τὰ παιδικὰ* sind, nicht leicht an *„philosophische Krieger“* denkt, die für die Gerechtigkeit in gerechter Weise sich und andere opfern. Ebenso schief und verfehlt ist es aber, wenn

geborne Kinder und Begleiter des Zeus, (252, c ff.) Wie die Dichter mit der Gabe der dichterischen Begeisterung geboren werden, die durch keine Kunst (*τέχνη*) erworben wird, wie es eine Anlage zum Redner giebt (*φύσει ῥητορικός*), (269, d; 245, a), so ist auch der Trieb zur Philosophie eine Gabe der Gottheit. (244, a; 245, b).[1]) Zwei Gaben, die dem Philosophen mitgetheilt sind, sind das Vermögen, leicht in das Reich der Ideen mit seiner Vorstellung sich zu versetzen (z. B. *ὀξέως φέρεται ἐνθένδε ἐκεῖσε πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος*) und das Vermögen, von der sichtbaren Erscheinung einer Idee gewaltig ergriffen und zu einer überschwänglichen Bewunderung hingerissen zu werden, (250, e; 251, a).

b. Verhältniss der andern Berufsrichtungen zur Philosophie.

Die Götter, welche die verschiedenen Berufsgebiete verwalten, führen die Herrschaft in Uebereinstimmung mit Zeus, dem *μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ*, (247, a). Ihre Seelen sind durch und durch gut (246, b); bei ihnen wohnt kein *φθόνος* (247, a); für ihre Anschauung sind die reinen Ideen der Gerechtigkeit u. s. w. wahrhaft daseiend, ihres Sinnens (*διάνοια*) Nahrung ist unveränderlich reine Vernunft und reine Wissenschaft. (247, d).

Die Gebiete, welche jene Götter (*τὸ αὑτοῦ ἕκαστος*) verwalten, sind auch an sich gut; sind nicht die wunderbaren Dinge jenseits des Uranos, aber doch *μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ*, (247, a).

Susemihl (S. 25) als „*wahren Hinterhalt der Gliederung*“ den Gedanken angiebt, „dass der Trieb zum Idealen und Göttlichen, in „welcher Gestalt er sich immer zeigt, in seiner tiefsten Wurzel der„selbe ist, d. h. alle wahrhafte und göttliche *μανία*, auch der Dichter, „Krieger u. s. w. in der Liebe (des Philosophen) aufgeht.“ Davon ist an *dieser Stelle* des Mythus keine Rede. Der Gedanke, dass ein Krieger u. s. w. auch ein sittlicher Mensch *sein kann*, und wie dies möglich ist, wird eben an *andern Stellen* des Mythus ausgeführt.

[1]) Ruge sieht (Platonische Aesthetik, S. 87 ff.) nicht, dass der *Trieb* zur Philosophie der Kern des Mythus ist, und kehrt das Verhältniss um, wenn er „die *allgemeine* Erinnerung der Menschenseelen an das früher (?) Geschaute als *Begeisterung*“ für den Kern hält. Die Kunst, die Sokrates trieb und *σοφία ἀνθρωπίνη* nannte, ist eine *neue*; dass sie eine *Kunst* ist, zu der ein Mensch von Natur *Anlage* und *Trieb* haben kann, und dass sie eine *allgemein menschliche* in Wahrheit genannt werden darf, dies zu statuiren ist Aufgabe des Mythus und dazu dienen die Parallelen mit den andern Künsten und die Dogmen in Betreff des allgemeinen Wesens der menschlichen Seele.

Aber die Menschen, welche auf dieser Erde angetroffen werden, sind Gefallene d. h. sind voll von Unwissenheit in Bezug auf reine Gerechtigkeit u. s. w., sind voll von Schlechtigkeit. In Bezug auf diese beiden verbundenen Kriterien (*λήθης τε καὶ κακίας*) lassen sich Classen aufstellen, für die Menschen, wie sie in den Staaten nun gefunden werden; in diesen Classen bleibt für jede Berufsart der ihr angemessene Platz bestimmt. Die letzte Classe ist die der Tyrannen, welche die Wissenschaft und Liebe der reinen Gerechtigkeit ganz verloren haben; die erste Classe ist die der Philosophen, die diese Wissenschaft und Liebe zu pflegen am meisten bemüht und im Stande sind. [1]) Die Philosophen mag man auch Liebhaber des Schönen oder Pfleger einer musischen und erotischen Kunst nennen. [2]) Die zweite Classe bilden

---

[1]) Susemihl meint, S. 241: „Uebrigens ist bei dieser ganzen Ab„stufung der *intellectuelle* Standpunct und nicht der *ethische* wiederum „vorwiegend." Allein für den „*Sokratiker*" Platon ist die Philosophie ja eine Wissenschaft nur der *ethischen Ideen,* diese Wissenschaft aber mit der Liebe und Ausübung des Gerechten etc. etc. zusammenfallend, also die Tugend selbst. Platon kann daher nicht dem Philosophen den ersten, dem Dichter den sechsten Platz einräumen, *blos deshalb,* weil jener ein *Wissenschaftsmann,* dieser ohne solches Bewusstsein ist, sondern muss auch diesem mit dem höheren Grad der *λήθη* einen höheren Grad der *κακία* beilegen wollen. Deuschle, S. 26, sagt: „Die Abstufung muss sich nach dem *verschiedenen Grade* richten, in „welchem die Seele die Ideen geschaut hat, also je nach dem *mit„gebrachten Inhalt* und der dadurch bestimmten *Richtung* auf *ver„schiedene* Objecte." Hier ist der Satz nach „und" falsch. Die Objecte, welche die Seelen am hyperuranischen Ort geschaut haben, einige *länger* und *besser,* andere *weniger lange* und *gut,* welche sie im Gedächtniss (*μνήμη*) haben, deren einige sich *besser* und *leichter* erinnern, als andere, sind ja die reine *φρόνησις, δικαιοσύνη* u. s. w., mithin für alle *dieselben* und nur mit Bezug auf *diese* werden auch die Staatsmänner, Seher und Dichter geordnet. Ueberhaupt ist Deuschles Auffassung im Einzelnen theils zu weit gegangen, theils schief und unrichtig, weil er die Angaben im Dialog nicht berücksichtigt und die sokratische Grundlage nicht erkannt hat.

[2]) „Die Philosophen sind Lieblinge der Kalliope und Urania „(259, d), ihre *τέχνη, μανία* eine erotische und Gabe der Aphrodite „und des Eros, (265, b; 257, a)." Steinhart, S. 84, und Susemihl (252) verstehen unter dem *μουσικός* nicht einfach „*einen andern*" Ausdruck für *φιλόσοφος,* sondern einen Dichter, wie Stesichoros (243, a), oder gar einen wissenschaftlichen Philosophendichter, obgleich Platon eben einen Dichter *ἐκ τέχνης* in diesem Sinne (245, a) nicht anerkennt. Deuschle sucht in den vier verschiedenen Bezeichnungen *φιλόσοφος, φιλόκαλος, μουσικός, ἐρωτικός* „den grösseren „Reichthum verschiedener Richtungen auf dem idealsten, daher um„fassendsten Wirkungskreis der Seele." Es ist aber in den Ausdrücken nichts enthalten, als eine Bezeichnung des *Philosophen* von ver-

jene Männer, die den Trieb und die Wissenschaft haben, die Eunomie in einem Staat als König oder als Archon und Krieger herzustellen, wie Darius, Lykurg und Solon. (258, c). Es ist der Stand der königlichen Kunst und Wissenschaft von der Gerechtigkeit, der Herakinder (253, b), die selbst *ἔννομοι* sind. [1]) Die dritte Classe bilden jene, welche den Trieb und die Wissenschaft besitzen, die Angelegenheiten einer Stadt oder eines einzelnen Hauses gut zu verwalten; denn die Wissenschaft des Privat- und die des Staatshaushalts sind nur dem Umfange (*πλήθει*) nach verschieden. [2]) Ihre *τέχνη* ist auf *ἐγκράτεια* gerichtet und sie sind von Natur für diese *τέχνη* begabt. Die vierte Classe besteht aus jenen, welche den Trieb und die Wissenschaft haben, die *ἀρετή* des Körpers zu pflegen; sie lieben und erinnern sich der Tapferkeit und sind selbst *φιλόπονοι*. [3]) Die fünfte Classe bilden die Seher und Priester. Sie finden oft in einer krankhaften Lage des Staats die heilbringende Hülfe durch äusseren Gottesdienst; haben Trieb nnd Anlage hierzu (*μαντικός*, *τελεστικός*), handeln aber in einer bewusstlosen Begeisterung, nicht mit der Liebe und Wissenschaft (*ἐκ τέχνης*) des *σωφρονοῦντος*. Die sechste Classe bilden die Dichter und die andern nachahmenden Künste. Die Dichter ahmen vieles nach, schmücken es aus und bilden durch das Gute, was sie vorbringen, die Menschen. Sie haben für ihren Beruf auch eine natürliche

---

schiedenen Seiten. Eigentlich hätte Platon (nach 266, c) noch hinzufügen sollen, *ὁ διαλεκτικός*, mit Rücksicht auf die Methode.

[1]) Die Auffassung ist Sokratisch. Cfr. Mem. IV, 2, 11: *ἔστι - - καὶ καλεῖται βασιλική* und ist die *καλλίστη ἀρετὴ καὶ μεγίστη τέχνη*. IV, 4, 15, 16.

[2]) Phädr. 261, b; Mem. III, 4, 7 ff. Es ist richtig, dass bei diesem Stand die materielle Seite des Staatslebens, insonderheit seine Finanzkräfte ins Auge gefasst werden, wie Susemihl, S. 241, bemerkt. Aber eine schiefe Auffassung ist es, wenn hinzugefügt wird: „Es wird der „Uebergang zur materiellen Seite des Daseins gemacht, dieselbe erscheint „aber noch geadelt durch die Wirksamkeit aufs Grosse und Allgemeine „hin." Die *ἐγκράτεια* ist der Punct, auf den es „speciell" bei der Wissenschaft und Qualität (*κακία*) *dieses* Standes ankommt, wie bei dem folgenden Stande die *φιλοπονία*, die *Tapferkeit*.

[3]) Susemihl findet, S. 240, „in der Composition von *φιλοπόνου* „durch *φίλος* ausgedrückt, dass es den Seelen *dieses Standes* noch ein „rechter Ernst um ihre Bestrebungen ist, was dann von Stufe zu „Stufe abnimmt." Dies ist nicht der Sinn und Gegensatz zum Folgenden. Der *σοφιστικός* hat *natürliche Anlage* zur Sophistik und Fertigkeit darin; die natürliche Neigung zum *σοφίζεσθαι* und die Uebung darin wird vorausgesetzt; der *φιλόπονος* liebt die Körper und Seele stählenden *πόνοι* und übt sich; die Fertigkeit mit der Seelenfähigkeit dagegen wird vorausgesetzt.

Anlage (*ποιητικοί*), aber auch sie äussern sich in der guten Weise ohne das Wissen und die Beschaffenheit des *σωφρονοῦντος.* [1])

Die siebente Classe bilden die Handwerker und Landleute. Es ist die Menge der Bürger, deren Meinungen (*δόξαι*) sich leicht verwirren lassen, so dass sie sich widersprechen (237, c), und ein Gutes für ein Schlechtes halten. (260, c).

Die achte Classe besteht aus den *Sophistennaturen* (*σοφιστικοί*). Sie denken an nichts als an die Meinungen der Menge (*δόξαι*), nicht an die Wahrheit (273, b), nicht an das Gute (260, c), sondern erklären auch, dass es ihnen darum nicht zu thun sei. Sie haben eine noch geringere Wissenschaft von der Schönheit des reinen Guten, als die Menge und sind schlechter. [2])

Die letzte Stufe des Wissens von der Schönheit der reinen Tugend bildet die Classe der Seelen, die zur Tyrannis Anlage haben, (*τυραννικούς*).

So verhalten sich mit Rücksicht auf das *Wissen* von den sittlichen Ideen [3]) die anderen Seelennaturen zum Philosophen,

---

[1]) Steinhart findet, S. 84, „es befremdend, dass der Dichterstand „in die sechste Classe versetzt wird.“ Daher meint er, dass Platon „unter den Dichtern *hier die Poeten* verstehe, die ohne göttliche Be„geisterung sich der Musen Pforten nahten.“ Dies ist falsch. Ein solcher Poete *ἐκ τέχνης*, heisst, 245, a, *ἀτελής;* dem kann er nicht Anlage zum Dichter beilegen, wie 248, e er thut, *(ποιητικός)*. Auch wird die Stellung der Dichter in der Reihenfolge nicht befremdend sein, wenn man den *Massstab* nicht ausser Acht lässt, den **Grad** der *λήθη* in Bezug auf die *reine Tugend* der Gerechtigkeit u. s. w.; zwischen einem Sokrates, der nur an die reine Tugend denkt, und dem Seher, der überhaupt bei seinem Handeln seine vernünftige Ueberlegung gefangen nimmt, ist ein grosser Zwischenraum; hinter dem Seher folgt der Dichter; denn wer Gutes thut, muss eine lebendigere Erinnerung und Liebe desselben haben, als wer dasselbe nur nachahmt.

[2]) Aber giebt es denn nach Platon einen Sophisten- und Tyrannenberuf? Steinhart, S. 84, nimmt das an, und Susemihl billigt S. 242 es: „Platon urtheilt milde [?], dass Sophisten und Tyrannen, die, wie „Prodikos und Gelon, ihrem Berufe genügen, ein besseres Loos nach „dem Tode davontragen.“ Das ist verkehrte Auffassung. *Schon* der *Lehrer* Platons nannte den *ἄρχων ἔννομος* **nicht** *τύραννος,* sondern *βασιλεύς* [Mem. IV, 6, 12], wie den Prodikos mit Rücksicht auf seine schöne Schrift nicht *σοφιστής,* sondern *ὁ σοφός* (Mem. II, 1, 21). Platon ist hier ganz *„Sokratiker“* und als solcher sagt er: „Es giebt „einen *Stand* der Sophisten, eine *Fertigkeit* und Liebe zu dieser Kunst, „ja *„Seelenanlage“* für dieselbe, wie die des Eleatischen Palamedes, „wie einige Seelen für die *ἀνδρεία* von Natur besonders begabt zu „sein scheinen.“ Cfr. Mem. III, 9, 1 und Phädr. 261, d.

[3]) Der *Grad dieses Wissens* ist durchaus der *einzige* Eintheilungsgrund an unserer Stelle, daher ist es unrichtig, wenn Deuschle,

wie sie nun in der Welt sind, nicht wie sie sein könnten und sein sollten.

c. Natur und Macht dieser Liebe.

Der zum Philosophen geborene Mensch wird vom Anblick der Schönheit, die an einem *Menschen* erscheint, heftig bewegt. Sein erstes Gefühl ist Furcht und Bewunderung, (*τῶν δειμάτων τι, ὡς θεὸν σέβεται*, 251, a). Darnach lässt die Sehnsucht nach dem Geliebten ihm keine Ruhe, lässt ihn nicht schlafen. Nur die Gegenwart desselben gewährt ihm Befriedigung. (251, e). Er wird von der Liebe so bewältigt, dass er Eltern, Geschwister, Freunde vergisst, sein Vermögen vernachlässigt, was sonst für schicklich gilt, gering achtet, und sich nicht darum kümmert, ob man ihn für verrückt hält, (252, a; 249, d). [1])

S. 26 ff. und Susemihl *noch andere* Gesichtspuncte geltend machen wollen. Insonderheit sind *die* Gesichtspunkte, wonach „die ersten „vier Classen den folgenden vier, als *ideales Streben* u. s. w. der Be„schäftigung mit der unmittelbaren und einzelnen *sinnlichen Materialität* „u. s. w. entgegengesetzt werden," hier nicht anwendbar und zum Theil auch so abstract gefasst, dass man nicht sagen kann, ob sie Platonisch sind. Beschäftigt sich nicht auch z. B. der Finanzverwalter mit einer sinnlichen Materialität? Ebenso unstatthaft ist es, wenn Krische „der „Heiligkeit der Pythagoreischen Zehnzahl als Regulativ bei der Ein„theilung" einen Einfluss einräumt.

[1]) Unter dem *νόμιμα καὶ εὐσχήμονα,* das der von Liebe Entbrannte früher beobachtete und worauf er fälschlich sich etwas zu Gute that, das er jetzt aber verachtet (*ἐκαλλωπίζετο* gegen *καταφρονήσασα),* ist nichts anderes zu verstehen, als Sorge um Familie, Hab und Gut, Staatssachen, die Ehrenstellung eines Dichters u. s. w., was überhaupt einerseits der gute Ton des braven Athenischen Bürgers, andererseits der Ton der vornehmen Kreise eines Kritias u. s. w., d. h. die Tugend der gemeinen *σωφροσύνη* vom *καλὸς κἀγαθός* verlangte. Wie konnte der junge Platon dieses Streben aufgeben, um dem „hässlichen, armen Sophisten, Wolkenbetrachter und Volksaufwiegler" Sokrates zu folgen und über das, was *σωφροσύνη* u. s. w. sei, „viele leere Reden" zu halten unter Herbeiziehung „vieler gemeiner Beispiele" [Schweine, Esel, Ochsen, Schuster, Schneider u. s. w. Mem. I, 2, 37; IV, 6, 15]? Cfr. S. 152 ff., S. 161 ff. das Gesagte. Die Antwort ertheilt hier der für Sokrates und seine Philosophie gewonnene Platon. Cfr. Krische, S. 79, der, nur durch seine Annahme „des ver„stellten unnatürlichen Liebhabers bei den früheren Reden" verleitet, meint, Platon lege dem ächten Liebhaber jene Vernachlässigung u. s. w. bei, „um jenen Rücksichten gewöhnlicher Art bei dem unnatürlichen „Liebhaber, der sie als Deckmantel seiner Lust missbrauche, alle „Geltung zu benehmen." Falsch ist auch seine Erklärung von *πτερόφοιτος ἀνάγκη,* [Geschlechtstrieb: S. 80]. Es bedeutet dasselbe, was das vorhergehende *Ἔρωτα ποτηνόν,* und Platon hat 252, a, b, c nur den *Trieb* des philosophischen Päderasten vor Augen. Das *ὑβριστικόν τι* bezieht sich auf die übermüthige Erdichtung einer Göttersprache in diesem gnomologischen, schwülstigen Stil eines Gorgias.

d. Object der Liebe.

Es ist die Schönheit des Geliebten der Grund dieser Liebessehnsucht. Die Schönheit wird ja mit den Augen gesehn und ist liebenswürdig, (ἐρασμιώτατον, 250, d). Es ist aber nur diejenige schöne Gestalt, in welcher die φρόνησις sichtbar ist,[1] für den Philosophen liebenswürdig. Bestimmter ist es die Schönheit der Seele des Geliebten, deren philosophische Natur, (Δῖόν τινα ζητοῦσι τὴν ψυχὴν, 252, e).[2] Aber zuletzt ist doch nur das, was diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, der eigentliche Gegenstand der Liebe und Sehnsucht. Die *unsichtbaren Ideen* der reinen δικαιοσύνη u. s. w., der reinen ἐπιστήμη werden geliebt in der Erscheinung.[3]

e. Wesen dieses Objects an sich.

Diese Ideen sind die ἀλήθεια, sind die wahre οὐσία und nur für den νοῦς sichtbar (247, c), sind die hyperuranische Welt. Es ist die Welt, welche die Götter allein in reiner Weise sehen und erkennen (247, d), und ist nichts anderes als das Wesen der Götter selbst (249, c), insonderheit die φύσις des höchsten Weltleiters, Zeus (255, a), der den Philosophen (φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν) das letzte Ideal und der letzte Gegenstand der Liebe ist. (252, e).

f. Momente der Liebe.

Die Liebe treibt den Philosophen einerseits, diese φύσις des höchsten Gottes von sich aus zu begreifen (ἰχνεύοντες

---

[1]) Platon ist hier ganz Sokratiker. Cfr. Mem. III, 10, 5: ἥδιον ὁρᾶν τοὺς ἀνθρώπους δι' ὧν τὰ καλά τε καὶ ἀγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἤθη φαίνεται.

[2]) Hier verlässt Platon offenbar mit einem Sprung das Gebiet der sichtbaren Schönheit d. h. der Schönheit κατ' ἐξοχήν. Es handelt sich nunmehr blos um eine durch Worte darstellbare Schönheit, die *gute Seelenbeschaffenheit* in Beziehung auf die Tugenden und die Wissenschaft derselben. Cfr. das *Sokratische* über die Schönheit S. 247 u. 248. Krische versteht den Platonischen Begriff des Schönen hier nicht, [S. 76, 77]. Platon ist auch ohne Berücksichtigung der S. 247 ff. citirt. Stellen mit den Sokratischen Sätzen nicht zu verstehen. Das κάλλος *diesseits* ist nichts als die δικαιοσύνη u. s. w. diesseits, die in den σχήμασι und ἔθεσι und ἤθεσι der Menschen wahrgenommen wird. Auch *jenseits* giebts ein κάλλος zu schauen, d. h. die δικαιοσύνη der Götter.

[3]) Nach Ast: Pl. Leb. u. Schr., S. 97, ist „der künstlerische Enthusiasmus für das Schöne" der Inhalt des Mythus. Hier wird aber nun schon deutlich, dass unter dem Schönen als Gegenstand der Liebe nur die reinen Ideen der Tugenden zu verstehen sind. Es wird sich zugleich zeigen, dass die Aeusserung der Liebe in der Kunst des tugendhaften Handelns und der Kunst des Definirens jener Ideen und in dem Drange, andere in diesen beiden Künsten zu üben, besteht. Ein „*künstlerischer* Enthusiasmus" ist das aber nicht.

παρ' ἑαυτῶν ἀναμιμνήσκειν), zwingt ihn andererseits, die Schönheit durch seine *ἔθη* und *ἐπιτηδεύματα* nachzuahmen, und ist im Ganzen eine Sehnsucht, sich und den Geliebten ihrem Gotte ähnlich zu machen, (253, a).

g. Der Trieb zur Erforschung der Ideen.

Quellen. Der Philosoph *lernt,* wo er etwas findet, (252, e). Er giebt auch vor, vom Schüler gelernt zu haben. (253, a). Es ist ja die menschliche Wissenschaft in einem andern eine andere, (247, d). Von der andern Seite ist er *selbständiger Forscher,* (*αὐτοὶ μετέρχονται:* 252, e).

Schranke und *Mittel.* Die Wissenschaft ist aber nicht fertig für den Philosophen vorhanden, sie wird erst in ihm und die reine Wissenschaft ist überhaupt nur bei den Göttern, (247, d).[1] Das Mittel zur Erweckung der menschlichen Wissenschaft in dem Philosophen ist die Erscheinung und Wahrnehmung im subjectiven und objectiven Sinne, (248, b: *τροφὴ δοξαστή*). Die Wahrnehmungen sind Bilder der Idee (250, b), die in einem andern eine andere ist und überhaupt „wird," (247, d).

Methode. Die Idee ist die Gattung des Aehnlichen in den Erscheinungen, (250, b: *τὸ γένος*). Das menschliche *Verstehen* (*ξυνιέναι*, *dialektisches* Spielen mit dem Wort: *σύν* und *ἰέναι*) besteht nun eben darin, dass es viele Wahrnehmungen zu Einem Begriff (*λογισμῷ ξυναιρούμενον*) *zusammenfasst,* d. h. zu einer sogenannten Idee (*εἶδος λεγόμενον*). (249, c). Des Philosophen Streben ist es, diese aus sich selbst heraus zu entwickeln, (*ἰχνεύοντες παρ' ἑαυτῶν:* 253). Dies ist das Wesen der *ἀνάμνησις*, (249, c).[2]

---

[1]) Platon sagt: „Am *jenseitigen* Ort sieht die Seele die Wissen„schaft, die keine *γένεσις* hat, nicht in diesem so, in jenem so ist, „wie in dem Dasein bei uns diesseits." Es ist hier der Gegensatz der *göttlichen* Philosophie (*σοφία*)zur *menschlichen*, nicht der Gegensatz der menschlichen Philosophie zu *andern* menschlichen Wissenschaften, wie Krische, S. 62, meint. Falsch ist darum auch, wenn er hinzufügt, „die menschliche Philosophie sei kein Verhältnissbegriff" [Erkenntuiss], „während die andern *ἐπιστῆμαι* ein Object ausser sich hätten." Diese Unterscheidung haben wir hier nicht.

[2]) Stallbaum findet, S. 88, „dass der amor philosophus den Haupt„gegenstand des ersten Theils bildet, so wie die Dialektik den des „zweiten Theils." Er stimmt also mit Schleiermacher überein; denn die Polemik gegen die schlechten Rhetoren, welche Stallbaum, S. 90, besonders hervorhebt, übersah auch jener nicht. Der Unterschied ist nichts als ein Unterschied der *Worte.* Wenn dessenungeachtet Stallbaum, S. 30, behauptet, „er halte nicht die Erörterung der Dialektik

Möglichkeit dieser Methode. Es ist dieses das besondere Vermögen des menschlichen Verstandes überhaupt und eine Thierseele kann daher nicht eine Menschenseele werden, (249, b). Das Vermögen beruht darauf, dass jeder Mensch von *Natur* (φύσει) jene Wahrheit (τὰ ὄντα) gesehn hat, (249, e). In jeder Menschenseele ist ein „*Gedächtniss,*“ (τὸ τῆς μνήμης, 250, a). In demselben sind jene Urbilder dunkel enthalten. Der Grund hiervon ist die Liebe der Götter, die neidlos den Menschen jene Ideen haben sehen lassen, (247, a). Gesehn hat die Ideen nur das Haupt des lenkenden Theils der Seele (248, a; 249, c), die Vernunft, für welche sie überhaupt nur da sind, (247, c). Aber gehen wir weiter zurück, so beruht das Vermögen darauf, dass die menschliche Seele ein „*Anfang*“ ist, der selbst nicht anfängt, aber Grund des Werdenden ist, dass sie ein sich selbst Bewegendes ist, das von einem andern nicht bewegt wird, sondern Quelle der Bewegung ist, (245, c, d). Die besonderen Gaben der Philosophenseele wurden bereits hervorgehoben. [1])

h. Trieb zur Realisirung der Ideen.

Der Trieb zur Erforschung war zugleich ein Trieb zum Thun, wie die λήθη eine κακία. Aber eie Wissenschaft „*wird*“

„für die Hauptsache, wie Schleiermacher, finde nicht die Ideenlehre „berührt,“ so muss ihm in seinem eignen Namen widersprochen werden.

[1]) Susemihl hält die ἀνάμνησις für den Mittelpunct des ganzen Mythus. [Seit. 244]. Hiergegen spricht aber erstens die *Aeusserung Platons*, 249, d, wonach die Liebe zur Philosophie der Hauptpunct ist; *dann die Sache,* dass die ἀνάμνησις nur *kurz* erwähnt wird [249, c], während die Liebe *ausführlich* geschildert wird. Wenn jene dennoch der Hauptpunct wäre, so müsste man im zweiten Theil doch eine *Besprechung* der Anamnesis erwarten, eine *Demonstration* derselben vorfinden, wie sie im Menon gefunden wird. Denn den Hauptgesichtspunct durfte der Autor nicht fallen lassen; die dialektische Methode des Ausschliessens von und Zusammenfassens zu einem εἶδος musste eben als ein *apriorisches Thun* dargestellt werden, während sie nur als *einziger Weg* zur Wahrheit, die *geliebt* wird, als *Fertigkeit* und *Gabe* des διαλεκτικός, der die Wahrheit *liebt,* und als eifrig erstrebtes Mittel, sich und andere zu belehren, aufgefasst wird. Abstrahirt man freilich von allen *diesen Beziehungen,* dann ist der Willkür freier Spielraum geboten. Ich kann dann ebenso gut sagen: „der Begriff der „Seele als „Anfang“ ist der Hauptpunct, das Andere ist Ableitung, „Demonstration,“ als: „der Begriff der ἀνάμνησις ist der Hauptpunct, das Andere ist Voraussetzung, Folge;“ als: „das allgemeine Wesen „(οὐσία und λόγος) der menschlichen Seele ist der Inhalt; der Mythus „ist eine Construction dieses Wesens.“ Man kann von allen *beliebigen* Gesichtspuncten aus die gesammten Grundsätze des Mythus construiren, aber auf den „*Wegen*“ *Platons* befindet man sich nicht.

erst in dem Philosophen und der Trieb, das Gute zu thun, „*wird*“ ebenfalls. [1])

i. Genesis der Liebe.

a. *Die erste Stufe* ist die, wo die philosophische Seele beim Anblick der schönen Erscheinung von Furcht und Staunen unmittelbar ergriffen wird, (251, a). Er sucht den Verkehr mit dem Geliebten in unbewusstem Drang, (252, a; 251, e: ἐμμανής). Er liebt; weiss aber nicht, was (255, d) er liebt. Zum Zwiespalt im Innern ist es noch nicht gekommen; die Möglichkeit ist aber vorhanden (*οἷός ἐστι*) und es ist ein Zustand innerer Spannung, (256, a). [2])

b. *Die zweite Stufe* ist die des *ersten Kampfes.* Die lasterhafte Neigung im Bunde mit dem Frevel (ὕβρις) und Uebermuth (ἀλαζονεία) regt sich und droht den widerstrebenden Theil zu bewegen, dass er die *That* geschehen lasse. Aber die Nähe der That weckt energisch die Erinnerung an die Tugend. Die Macht ihrer heiligen Schönheit führt den besseren Theil der Seele zum Sieg. Der Zustand der Seele nach diesem ersten Sieg ist Scham und Entsetzen von der einen Seite, während von der andern *solche* Gesinnungen Feigheit und Schwachheit genannt werden, die Aenderung des Entschlusses für Verrath und Unzuverlässigkeit gilt, die Seele im Zorne sich selbst Vorwürfe macht, (*ὀργῇ λοιδορεῖν:* 254, b, c).

Möglichkeit dieses Kampfes. Dass ein solcher Kampf entstehen kann, rührt daher, dass in der menschlichen Seele

---

[1]) Nach Hermann [Pl. Phil. S. 516] ist der Gehalt des Mythus dieser: „Die Liebe des sinnlichen Menschen zur Schönheit, wenn sie „als Schwester der Wahrheit betrachtet wird, ist das beste Mittel auf „die Weisheit aufmerksam zu machen, ohne die Weisheit zu sein.“ Diese Auffassung ist nicht richtig. Das Object der Liebe ist nicht *Körperschönheit* als *solche,* sondern die in ihr *merkbare Gerechtigkeit* u. s. w., d. h. im Phädros die *Wahrheit* selbst. Die Liebe ist nicht das ästhetische Urtheilen des *Geschmacks,* sondern ein *Drang,* zu wissen, was Gerechtigkeit u. s. w. eigentlich ist; dann ein Drang, gerecht zu handeln, und den Aehnlichen zu bilden und von ihm sich bilden zu lassen. Die Liebe ist mithin nicht Mittel zur Weisheit, sondern die *φιλοσοφία selbst* als Trieb betrachtet. Wenn Hermann gesagt hätte, „der sinnliche Mensch *wird* erst allmälig zum *φιλόσοφος,*“ so wäre dies richtig, aber nur Ein Gedanke des Mythus.

[2]) Ein Vergleich der Schilderung des Anfangs der Philosophie im Subject in unserm Mythus mit jener, Theät. 155, c, d, ist lehrreich. Hier haben wir es offenbar mit der *früheren* Form jenes Gedankens, dass *θαυμάζειν* der Anfang der Philosophie sei, zu thun. Zugleich ist der Standpunct hier insofern specifischer *Sokratisch,* als der junge Philosoph im Phädros dem Gegenstand des *θαυμάζειν* gegenüber noch in einer *sittlichen Aporie* der Seele sich befindet, während er im Theätet blos in einer *Aporie* seiner *reinen* Vernunft sich begriffen zeigt.

ein Theil mit dem Trieb zur Tugend; ein anderer mit dem Trieb zum Bösen vorhanden ist, (253, d, e). [1]) Nur im Reiche der Götter wohnt kein *φϑόνος*, wohnt das reine Gute und die Schönheit (247, a ff.; 246, b, e), bei den Menschen ist alles gemischt, (246, b). In jeder Seele ist ein gutes und ein böses Pferd, jede befindet sich auf einer Stufe der *λήϑη* und *κακία* hier, (248, d). Der Mensch lebt hier nicht in einer Welt, wo die reine Wissenschaft des Guten vorhanden ist, sondern in einer, wo nur die Wissenschaft, welche eine Genesis hat, zu finden ist, (247, d).

Die Schuld trägt die Seele selbst. Es ist die Schuld des Wagenlenkers, wenn das eine Pferd schlecht, nicht gut erzogen ist, (247, b). Seine *ἀμέλεια* lässt die unerlaubte That geschehen, (256, c). Es ist die *κακία* dieses Wagenlenkers Schuld daran, wenn die Seele in Bezug auf das Bewusstsein des Guten lahm auf diese Welt kommt (248, b), wenn er selbst bei irgend einem Zusammentreffen (*συντυχίᾳ χρησαμένη*) [2]) voll Vergesslichkeit und Schlechtigkeit sich zeigt, (248, c). Die Seele wählt selbst ihren Stand, d. h. einen Stand des sittlichen Bewusstseins, (*λήϑης τε καὶ κακίας*). Diese Wahl ist ihr anheimgestellt, (248, d ff.). Die Seele ist ja ihrem Wesen nach Anfang und Grund des Werdenden, Selbstbewegung und Grund ihrer Bewegungen, (245, c, d). [3])

c. *Die dritte Stufe* ist die des wiederholten Kampfes. Die Versuchung tritt wieder heran. Die lasterhafte Neigung, nachdem sie das Gefühl der Scham Feigheit genannt und auch die anderen Begriffe in sophistischer Weise verwirrt hat, bemächtigt sich der Seele zum zweiten Mal mit entschiedener Unverschämtheit und eilfertiger Entschlossenheit, (254, e). Aber auch das Bewusstsein des Guten, in dem Theil, der

---

[1]) Die Sokratische Lehre, cfr. S. 248 ff. u. 129 ff., wo auch die Sokratischen Termini nicht zu übersehn sind.

[2]) Susemihl steht ausserhalb des Zusammenhangs der Platonischen Gedanken und interpretirt falsch: „ein zufälliger Unfall ist Grund „des Bösen."

[3]) Die Eine ungetheilte Seele ist selbst Grund ihrer *κακία*. Die Vorwürfe Deuschles und Steinharts [Dunkelheit, Unklarheit, Widerspruch in der Ableitung des Bösen] wurden Seit. 115 als unrichtig dargethan. Susemihl, S. 238, hält die homerisch-empedokleischen Bilder unsers *allegorischen* Mythus für *dogmatische* Sätze. Daher findet er bei Platon folgende Gründe des Bösen, S. 229: „a. eine „intellectuelle Schuld; b. zufälliger Unfall; c. Willkür, Freiheit; „d. angeborne Naturanlage; e. kosmische Nothwendigkeit [da die „Erde bevölkert werden musste)". Diese Widerspruche existiren nicht in unserm Mythus.

gesiegt hat, erwacht mit um so grösserer Kraft und hindert den Anlauf zum Bösen plötzlich und in energischer Weise. Nach wiederholter Niederlage geht die lasterhafte Neigung in der Furcht beim Anblick eines Versuchenden zu Grunde und am Ende durchdringt Schamgefühl und Scheu die ganze Seele. (254, e).

d. *Vollendung der Liebe.* Unterjochung der bösen Neigung, freie Herrschaft der tugendhaften Gesinnung führen zu einem glücklichen und harmonievollen (ὁμονοητικόν) Leben des Philosophen in Verbindung mit seinem Geliebten. Dies ist Philosophie und zu diesem Ziel führt der Trieb der besseren Natur der Seele. (*τὰ βελτίω τῆς διανοίας*). Ein solcher Sieg ist das höchste Gut, das dem Menschen zu Theil werden kann.[1])

Wir sehen also, wie alle Sätze des Mythus darauf hinzielen, das *Wesen* der *Liebe* zur Philosophie deutlich zu machen. Im Einzelnen ist schon nachgewiesen, dass die Sätze und sogar einzelne Ausdrücke „Sokratisch" seien. Auch der Hauptgedanke ist Sokratisch. Die Stellen der Memorabilien und der Apologie sind schon S. 159, 162 ff. citirt, wo Sokrates' seine philosophische Thätigkeit eine *Liebe* nennt. Es zeigt der Mythus also auch von Seiten des Hauptgedankens eine eigenthümliche Abhängigkeit des Autors vom Sokrates und beweist damit die Entstehung des Phädros während der Sokratischen Periode.

Es würde sich, auch wenn der historische Sokrates jene *Aeusserungen* nicht gethan hätte, doch jener Gedanke dem *Betrachter* der Thätigkeit desselben von selbst aufgedrängt haben. Wenn wir die Memorabilien lesen, so stellt sich *einerseits* die Kunst des Sokrates als jene des *Definirens* durch Unterscheiden und Zusammenfassen dar. Dies bezeichnet Xenophon ausdrücklich als die Eine Seite der Sokratischen

---

[1]) Steinhart sagt, S. 87, vom Mythus: „Wir sehen, dass diese „Gedankenreihen von Einer Grundidee getragen werden, von der „Anerkennung des ursprünglichen, aus eigner Kraft rastlos thätigen, „freien, alles Leblose bewegenden und schöpferisch durchdringenden „Lebens der Seele, in deren Wirksamkeit im Leben, im Gegensatze „zu der Herrschaft der durch willkürliche und todte Regeln Sittlich-„keit, Kunst und Wissenschaft verflachenden und verfälschenden Ver-„standesreflexion, wir das Hauptmotiv des ganzen Dialogs fanden." Die Grundidee ist hier so allgemein gefasst, dass man *sehr viele* Dialoge auf dieselbe zurückführen kann. Es kommt stets auf die *Besonderheit* des „thätigen Lebens" an und diese Lebensthätigkeit ist in unserm Mythus, der *„Trieb,"* es in Bezug auf die sittlichen Ideen zu einer Wissenschaft zu bringen, die natürlich auch *praktisch* ist.

Philosophie, wie wir öfters bemerkt haben, und wird es noch jetzt zum Theil als seine einzige Leistung und Erfindung betrachtet. Von *der andern Seite* tritt uns das Bild eines Mannes entgegen, der die Feststellung reiner *Begriffe von der Gerechtigkeit* u. s. w. für seinen Beruf hält, diesem mit Begeisterung und Vernachlässigung und Geringschätzung aller anderen Interessen sich widmet und gerade so handelt, wie im Mythus vom Liebhaber gefordert wird. Als ein solcher Eros trat die Thätigkeit des Sokrates dem *Beobachter* auf den ersten Blick entgegen. Wenn daher Platon im Mythus bei der Schilderung des Eros diese bestimmte Thätigkeit des Philosophen vor Augen hat, so muss der Mythus in der Sokratischen Periode geschrieben sein, d. h. in der Periode, wo Platon das Wesen und die Bedeutung der Sokratischen Philosophie im Gegensatz zu älteren Philosophien und andern Thätigkeiten kennen und schätzen lernte.

Dieser Schluss wird, abgesehn von den charakterisirten Eigenthümlichkeiten der Sprache und des Stils im Mythus, unterstützt durch die begeisterte Schilderung, die eben die *persönliche Betheiligung* eines *Jünglings* bezeichnet, *der* für die neue Kunst sich entscheidet. Schleiermacher bemerkt mit Recht, dass hier die Ideen mit der Begeisterung der ersten Liebe aufgestellt werden. Diese Ideen sind die *ὄντα* des Sokrates, das *σοφόν*, *καλόν*, die *δικαιοσύνη* u. s. w. „Das „ist die Wahrheit, der Uranus, der von den Philosophen zu „betrachten ist," ruft der *angehende Sokratiker* den Anhängern des Empedokles und anderer Naturphilosophen zu.

Andere persönliche Beziehungen deuten auch auf jene erste Zeit der Entscheidung für die Sokratische Philosophie. Dass der Geliebte durch Verleumdungen fern gehalten wird, vom Liebhaber aufgesucht wird, dass die *εὔνοια* dieses den Geliebten so fesselt, dass er auf die Reden der Freunde und Verwandten nicht mehr hört (255, a, b), das sind lauter Anspielungen auf das vom Platon jüngst Erlebte. [1]) Der Mythus muss daher die erste Mussearbeit nach dieser angedeuteten entscheidenden Unterredung mit dem Sokrates sein.

VII. Abschnitt.

Gesammtcharakter, Inhalt, Hauptgedanke des Phädros.

1. Der dramatische Charakter des Phädros.

Platon rechnet den Epicharm zu den Ersten in der einen poetischen Gattung (*κωμῳδίας*), wie Homer zu den Ersten

[1]) Cfr. das Seite 132 u. 152 Gesagte und die cit. Stellen.

in der andern (*τραγῳδίας*), (Theät. 152, e). Diogenes sagt schon mit Rücksicht auf die Aeusserungen des Alcimus (III, 9, 17) von Platon: *πολλὰ δὲ καὶ παρ' Ἐπιχάρμου τοῦ κωμῳδοποιοῦ προςωφέληται, τὰ πλεῖστα μεταγράψας.*[1]) Selbst seinem *Lehrer* Sokrates war Epicharm eine *viel* benutzte Quelle sinnreicher Sätze, (Mem. II, 1, 20). Von einem andern Sikelioten, dem Mimographen Sophron heisst es bei Diogenes III, 18: *δοκεῖ δὲ Πλάτων καὶ τὰ Σώφρονος τοῦ μιμογράφου βιβλία ἠμελημένα πρῶτος εἰς Ἀθήνας διακομίσαι καὶ ἠθοποιῆσαι πρὸς αὐτῶν, ἃ καὶ εὑρεθῆναι ὑπὸ τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ.* Aehnliches wird von Andern berichtet. Von einer Benutzung bei der Ethopoiie in Dialogen, wo entweder ein Ethos so gut wie gar nicht geschildert wird, (wie im Philebos, Staat, Timäos), oder das Ethos nur in der diegematischen Form geschildert wird, (wie im Phädon am Schluss, im ersten Theil des Parmenides), kann nicht die Rede sein. Wir müssen dabei vorzugsweise an Gespräche, wie Protagoras, denken. Der Ausdruck, dass Platon die Mimen des Sophron Nachts unter seinem Kopfkissen gehabt habe, lässt auch zunächst nur an jene Zeit denken, wo Platon noch *jung* war, wo er seine Ungeschicktheit in der epischen und tragischen Dichtung erkannte und etwa mit seinen Dialogen den Anfang machte. (Cfr. S. 99 ff.). Eine *Nachahmung* einer fremden Methode findet auch nur statt auf der Stufe des noch unsicheren, unselbständigen Schülers. Wenn wir demnach bei jener Notiz an die *erste Zeit* der dialogischen Schriftstellerei Platons denken, so steht dem das Wort *διακομίσαι* nicht im Wege. Es kann ja, wie lateinische Composita von ferre, soviel heissen, wie „*bringen lassen,*" per milites, servum, nuntium, epistola missa.[2]) Wenn nun aber sich herausstellen sollte, dass kein anderer Dialog, auch der Protagoras nicht, so sehr in der Weise jener Sikelioten geschrieben ist, wie der Phädros, und *specifisch Platonische Erfindungen* hier *noch nicht* gemacht scheinen, so wird dies ein Argument mehr für die frühe Entstehung des Dialogs sein.

---

[1]) Zeller sagt zwar, II, S. 291, 3: „indessen ist darauf nicht viel zu geben." Vergleiche dagegen das oben Seite 119 ff. Gesagte.

[2]) Platon gab z. B. dem Dion in einem Briefe den Auftrag, drei *βιβλία* des Philolaos ihm zu kaufen, wie wir sahen. Cfr. S. 111. Es ist keineswegs nothwendig, eine Reise Platons nach Sicilien vorauszusetzen, wie noch Zeller, II, 291, 3, thut: „Platon habe Sophrons „Mimen zuerst nach Athen gebracht; was aber doch erst nach seiner „Reise geschehn sein könnte." Vielmehr hat die obige Interpretation mehr *innere Wahrscheinlichkeit* und ebenso viel *äussere* für sich.

a. Der Phädros hat eine *äussere Handlung*, wie ein Drama, (*πρᾶξις*).[1] Dieselbe besteht in einem Spaziergang, der aber nicht bloss als Situation vorgeführt wird, unter der das Gespräch vorfällt. Vielmehr zerfällt der Spaziergang in mehrere Abschnitte: a. die *Verabredung* mit den Motiven; b. der *Spaziergang* am Ilissos; c. das *Verweilen* unter der Platane mit dem intendirten *Aufbruch* und der *Retardatio;* d. die *Heimkehr*. Durch den ganzen Dialog zieht sich also diese Handlung und jeder einzelne Abschnitt ist mit besonderer Liebe gezeichnet, ganz in der Weise eines Sophokleischen Dramas, so dass stets einer der Unterredner in *charakteristischer* Weise den Eindruck der Umgebung *auf ihn* schildert,[2] bald in directer Malerei, bald mit den zauberischen Farben einer alten Sage, (229, b, c; 259). Diese Handlung hat Anfang, Mitte und Schluss und wird mit berechneter Consequenz ohne Wiederholung bis zum passenden Ende (*πρέποντα τῷ ὅλῳ, πρέπουσαν σύστασιν:* 264, c; 268, d) durchgeführt.

b. Diese äussere Handlung würde für sich betrachtet ein selbständiges, genügendes Ganzes sein. Aber in Bezug auf eine *innere* Handlung ist sie sowohl Situation, als *charakteristische Nebenaction* und *Mittel*. Diese innere Handlung ist auch nach einem *dramatischen Plan*[3] angelegt. Sie besteht in der *Bekehrung des Phädros*, der aus einem *Lysianer* ein *Sokratiker* wird. Auch diese Handlung hat ihre bestimmten Abschnitte: a. die Exposition des Charakters, als Lysianer oder lieber, als Jünger der sophistischen Rhetoren;[4] b. die Peripetie (257, c; 258, e);[5] c. die gänzliche Vernichtung der rhetorisch-sophistischen Richtung und Erweckung des philosophischen Triebs im Sinne des Sokrates, (247, a bis 279, c). Es wurde schon bemerkt, dass für eine solche Umwandlung *derselben* Person in keinem andern Dialog eine Analogie zu finden sei, (S. 178).

c. Die *Technik* ist eine dramatische. Phädros ist für das Rhetorische im Ausdruck und Vortrag begeistert. Hierauf ist

---

[1]) Wie die Adoniazusen, die dramatische Idylle des Sikelioten Theokrit, der auch die Mimen des Sophron benutzte. Argument z. Idylle: *παρέπλασε* (Theokrit) *τὸ ποιημάτιον ἐκ τῶν παρὰ Σώφρονι θεωμένων τὰ Ἴσθμια.*

[2]) Vergleiche S. 13 ff. die Studie im Stil der Sappho.

[3]) Die Metamorphose des Dionys in den Fröschen lässt sich mit der des Phädros in unserm Dialog vergleichen.

[4]) Vergl. S. 188—190, 183, 184.

[5]) Vergl. S. 178, S. 185, A. 1.

die zweite Sokratische Rede berechnet und angelegt.[1]) Sokrates ist der Philosoph; gleichwohl übertrifft seine Rede an Glanz die der Rhetoren; Phädros wird zur Bewunderung der Fertigkeit des Dialektikers angeregt; dies ist ein erster Schritt zur Philosophie und, wie in einer Sophokleischen Tragödie durch den eingelegten Chorgesang die Entwicklung der innern Handlung (*διάνοια*, *πάθος* der Handelnden) vermittelt wird, so wird hier durch das Mittel der Rede die Peripetie in dramatischer Weise gefördert. In ähnlicher Weise wirken als Mittel die enthusiastische Naturbeschreibung, 230, b, die feierliche Darstellung und Beziehung der alten Sage, 259, a — e, und die Herodotische[2]) Erzählung 274, c bis 275, b, wie des Phädros Worte daselbst andeuten.

d. Die Handlung bewegt sich in der Gegenwart und eine sehr ausführliche Schilderung der Athenischen Zustände dient als *Grundlage.* Von den Neuerungsplänen der Staatsmänner bis zu den Wettkämpfen der Sophisten wird alles berührt und selbst der neueste schriftstellerische Versuch eines Isokrates erwähnt.[3]) In dieser Beziehung bildet der Phädros eine *ergiebigere historische Quelle* als selbst eine Komödie, etwa die Frösche eines Aristophanes. Nur der Protagoras hat eine grössere Aehnlichkeit mit unserm Dialog.

e. Die *handelnden Personen* selbst sind in einer sehr anschaulichen Weise gezeichnet und hauptsächlich hierauf beruht das dramatische Leben des Dialogs. Phädros repräsentirt den Jungathener (*ὑμεῖς οἱ νέοι*, 275, b) und vielleicht werden ihm Schwächen zugeschrieben, die nur allgemeine Schwächen der damaligen Jugend waren, wie Aristophanes in den Fröschen seinen Dionys sich gebildet hat.[4]) Sokrates ist noch *ausführlicher* und *ganz nach dem Leben* gezeichnet;[5]) selbst die scheinbaren Zufälligkeiten seiner äusseren Erscheinung sind berücksichtigt, wie sein Witz und seine unerschütterliche Heiterkeit des Gemüths; wie er in der Wirklichkeit es war, so erscheint er auch hier als Ideal eines Philosophen in seinem einzig idealen Streben und enthusiastisch begeistert für seine Idee, die von ihm entdeckte Idee der *menschlichen* Philosophie.[6])

---

[1]) Phädr. 257, a: *ὀνόμασι ἠναγκασμένη ποιητικοῖς τισὶ διὰ Φαῖδρον εἰρῆσθαι.* Vergl. S. 264, A. 1; S, 99, A. 1.

[2]) Cfr. S. 18 ff. über d. Herodotische Studie.

[3]) Cfr. S. 163 ff. und die Zusammenstellung der Anspielungen auf Zeitumstände 150—163.

[4]) Cfr. S. 196, 197 und 177, 178.

[5]) Cfr. S. 241, 242.

[6]) Cfr. S. 174—176 u. 166, 167.

f. Eine Parallele mit den Fröschen stellt die Technik und Oekonomie des Phädros in ein helleres Licht. Dort ist die *Frage der Zeit:* „wie bekommen wir einen guten Dichter,“ hier dagegen; „wie bekommen wir einen Redner wie Perikles „wieder.“ Dort steigt der Athener in die Unterwelt hinab, um sich den Euripides zu holen, dessen „Andromeda ihn neulich, als er auf dem Schiffe die Tragödie gelesen habe, mit Bewunderung und Sehnsucht nach ihm erfüllt habe;“ aber belehrt lässt er Euripides in der Unterwelt und beschliesst, mit dem weisen Aeschylus auf die Oberwelt zurückzugehn; in unserm Dialog beginnt Phädros seine Wanderung voll von Bewunderung des Lysias, dessen Rede er eben studirt hat; als aber beschlossen wird, den Quell und Musenort, zu dem sie hinabgewandert waren (*καταβάντε:* 278, b) zu verlassen, wird dem Isokrates der erste Platz eingeräumt; auch im Phädros bildet die Erwähnung des Isokrates einen Schluss, der an den Anfang, wo Lysias gepriesen wird, wieder anknüpft und das Ganze abschliesst. Mit einem lebhaften dramatischen Zwiegespräch zwischen Dionys und Xanthias beginnen die Frösche, mit einem ernsten feierlichen Wunsch des Chors wird geschlossen, und ebenso beginnt Platons Dialog mit einem heitern raschen Wechselgespräch[1]) des Sokrates und Phädros und schliesst mit einem Gebet des Sokrates. In den Fröschen besteht das Wesen der inneren Handlung, die Peripetie darin, dass, nachdem Dionys im Anfang alle Niedrigkeit des charakterlosen Atheners entfaltet und sich schlechter, als sein Sklave Xanthias, erwiesen hat, am Ende der gute Athener in ihm sich zum Schwunge des gedankenreichen (*μουσικός* und *σοφός*) Aeschylus erhebt; im Phädros wird eine ähnliche sittlich-psychologische Metamorphose durch dramatische Mittel bewirkt.

g. Am entschiedensten dramatisch ist der *Dialog* oder lieber die *Conversation* im Phädros. Fast jede Frage nebst Antwort steht in Beziehung zu irgend einem charakteristischen Zug der zwei Personen, von dem sie der *mimische* Ausdruck ist. Kein zweites Gespräch Platons verräth solche Vorliebe für Sittenmalerei. Hier treten denn auch die Beweise der Jugendlichkeit des Verfassers deutlich hervor. Zunächst ist hier zu bemerken, dass der Gebrauch der epischen Erzählung, *der*

---

[1]) Steinhart, S. 61, nennt es einen „dramatischen Prolog.“ Der Ausdruck ist nicht ganz adäquat; denn einen Euripideischen Prolog haben wir hier nicht.

Diegesis, gänzlich vermisst wird. [1]) Von dieser diegematischen Methode wird schon im Protagoras ein passender Gebrauch gemacht, (310, c; 312, a; 314, d ff.). Im Phädros dagegen wird hier vom Sokrates angezeigt (228, d), dass Phädros unter seinem Himation etwas verberge, dort vom Phädros (229, a), dass er selbst und Sokrates baarfuss erschienen seien; hier verkündet Sokrates, er werde sich aus Schamgefühl das Gesicht bedecken (237, a; 243, b), dort erzählt er (242, b), dass er eben an den Ilissos geeilt sei, dort habe ihn aber plötzlich das Dämonium am Weitergehn gehindert. In einem Drama wäre die letzte Stelle nicht in dieser Weise [2]) zu rechtfertigen und alle diese Angaben hätte später der Autor in seiner Person oder als Wiedererzähler in diegematischer Form vorgebracht.

h. Der Ton des *Dialogs* ist im Ganzen der des heiteren Scherzes. [3]) Selbst wo das Gespräch feierlich, ernst wird (279, c; 273, e; 257, a; 242, b, c), fehlt nicht ein Wortspiel, ein Witz, ein ironischer Zusatz. Häufig bewegt sich das Gespräch in der Form einer lebhaften altercatio, (242, d; 257, d; 234, d). Darum erscheint mancher Satz als Aeusserung des Verletzten (264, e), des Ungehaltenen (264, c; 234, e), der gespannten Erwartung, (242, d, b). Eine Antwort wird durch eine Gegenfrage umgangen (234, d) oder in der Form einer rhetorischen Frage (258, e) gegeben. Eine Frage wird aufgeworfen und das Motiv vor der Antwort von dem Fragesteller zur Erläuterung hinzugefügt, (243, e). Oft wird eine Antwort direct gar nicht gegeben und nicht erwartet (227, b), oder die Frage wird im Sinne des Gegners aufgeworfen und beantwortet (228, a), oder der Redende unterbricht sich selbst durch lebhafte rhetorische Fragen, (241, e; 235, c). Dem Gegner werden die Gedanken vorweggenommen und er hat nur die Richtigkeit der Divination zu bestätigen, (228, c). Die Uebergänge zu etwas Neuem werden stets durch neckende Wechselgespräche bewirkt, die den Phädros und Leser ins Interesse zu ziehen und zu spannen geeignet sind, (242, d; 236). Solche Gespräche werden oft plötzlich mit einem „zur Sache = λέγε μόνον“ abgebrochen, (237, a; 262, d). In der Eile des Dialogs werden dann bedeutende Handlungen kurz abgefertigt

---

[1]) Cfr. S. 243.

[2]) Es ist ja eine Handlung, die auf der Bühne vorfällt, daher nicht erzählt werden darf.

[3]) Cfr. S. 216—219; S. 209 ff.; S. 183, 184.

(237, a), wichtige Grundsätze nur kurz angedeutet, (261, a). Die Form ist beim Fortschreiten zu einem Neuen entweder ein Imperativ, oder die Verkündigung eines Entschlusses, (259, d; 258, d). Im zweiten Theil bilden sehr häufig persönliche Schwächen des Phädros die Motive, (262, c; 263, a; 277, b). Hier sind die Uebergänge offenbar gezwungen und unbeholfen, (274, b). Die Rollen im Dialog sind nicht immer geschickt vertheilt. Es wird den beiden Rednern geradezu Widersprechendes in den Mund gelegt.[1]) Auch die Bemerkung 268, a über den Einfluss der sophistischen Kunst in den Versammlungen, die Definition der Tragödie, 268, d, müssten dem Sokrates und nicht dem Phädros in den Mund gelegt sein.[2])

Wir entdecken demnach in den Fehlern des Dialogs, in dem *Mangel* der *Diegesis* die sichersten Beweise, dass der Phädros eine Arbeit des ungeübten Anfängers ist. Und der ganz mimisch-dramatische Charakter des Gesprächs lässt erkennen, dass der Autor noch auf einer Stufe sich befindet, wo ihm die Schriftstellerei noch ein anmuthiges Spiel ist, (278, b: *πεπαίσθω μετρίως*). Der Autor hat die *Drangperiode* noch nicht überwunden und nicht gelernt, sein *dichterisches Interesse* und *Talent* zu zügeln, und die Kunst des Sophron, des Epicharm und Aristophanes den Forderungen eines dialektischen Dialogs dienstbar zu machen.

2. Der mythische Charakter.

Es ist ein dramatisches Interesse des dichterischen *Jünglings,* welches veranlasst, die äussere Handlung, den Spaziergang, die reizende Gegend mit solcher Vorliebe zu beschreiben. Ebenso ist an der *Vorliebe* für den Mythus die *Jugend des Verfassers* zu erkennen. Der Mythus der zweiten Sokratischen Rede wurde nach Form und Inhalt S. 253 ff. besprochen. Dieser Mythus gehört in jene dritte Classe, deren Charakter und Wesen S. 106, 107 und 100 begriffen und erkannt wurde, die für die Jugend des Dichterphilosophen zeugt. Es geht aber die Vorliebe für den mythischen Ausdruck durch den ganzen Dialog. *Vor* der Erörterung der begrifflosen, unwahren Rhetorik wird der Mythus von den Cikaden, den Freunden und rastlosen Pflegern der *Dialektik* erzählt, (259). *Vor* der Verurtheilung des Geschriebenen

---

[1]) Hierüber vergl. S. 243 ff. u. 177, 178.

[2]) Vergl. in Bezug auf die Interpretation von 258, e, S. 185, A. 1; über die zweifelhafte Urbanität und den Witz des Phädros S. 183, 184.

wird die Sage von Theuth und Ammon erzählt (274, c ff.), in der schon die Gründe dieser Verurtheilung enthalten sind. Die philosophische Wahrheit in der mythischen Hülle, dem Gewande der *alten* Wunder reizt und leiht dem speculativen Verfasser einen erhabenen Schwung. [1])

3. Der epideiktische Charakter.

Die Sophisten und Rhetoren suchten sich in prunkenden Reden zu überbieten, [2]) wie in den Fröschen Euripides und Aeschylus. Eine solche epideiktische Gesinnung oder Leidenschaft ist durch den ganzen Phädros zu verfolgen. Schon, 229, c, zeigt er, wie leicht er in der Mythendeutung die Häupter des Rationalismus überbieten könnte. Die S. 13 ff. erwähnten Studien im Stil der Sappho und des Herodot haben einen epideiktischen Zweck, wie die jedesmal erregte Bewunderung des Phädros verräth. Durch die erste Sokratische Rede wird der Erotikos ganz in Schatten gestellt. [3]) Dagegen besteht die Einleitung dieser Rede aus einer epideiktischen Studie im Stil des Aesop und des Hymnus, die Definition und andere Theile sind ganz im dithyrambischen Stil des Gorgias gehalten. [4]) Die epideiktische Tendenz der zweiten Sokratischen Rede ist S. 253—266 ausführlich erörtert. Der junge Autor wetteifert mit *allen Lehrern* der Rede und der Weisheit in Athen. Er hat es auf den Beifall des Phädros abgesehn und nachdem er denselben gewonnen, giebt er seine schönste Rede als ein Spiel ohne vielen Werth preis. Bei diesem *Uebermuth* ist das *aufrichtige Bekenntniss* nicht zu übersehn, dass seine Angaben über den Eros der Sappho und andern Poeten und Schriftstellern nicht geradezu entlehnt, aber nachgebildet seien, (235, d). [5]) Der Uebermuth ist, so gut wie dieses Bekenntniss, ein sicheres Zeugniss für die Jugend des Verfassers.

4. Die Sprache und der Stil.

Die Sprache des Mythus wurde S. 261 ff. und 253 ff. erörtert, die der ersten Sokratischen Rede S. 77 ff. und S. 2 ff. charakterisirt. Wenn die Gegner Schleiermachers in diesen Reden den poetischen und dithyrambischen Schwung

---

[1]) Ueber *diese* Motive vergl. S. 239 u. 233 ff.
[2]) Cfr. S. 154.
[3]) In welcher Beziehung s. S. 70—73.
[4]) Vergl. hierüber S. 77, 78; S. 1—19.
[5]) Vergl. hierüber S. 27, S. 20 u. 253, 254 ff.

nicht ganz leugnen können, so machen sie dagegen auf die *„reine Prosa“* der dialogischen Erörterung aufmerksam, um hierin ein Zeugniss der Reife des Verfassers zu finden und dann den Schluss machen zu können, dass der Autor, den dithyrambischen Flug seiner Jugendzeit erneuernd, bestimmter Zwecke wegen dieses poetische Gewand anlege. [1]) Steinhart sagt, S. 77: „Ein vollkommneres Muster philosophischer Prosa „als diese (Prosa des zweiten Theils) dürfte schwerlich ge„funden werden.“ Wenn sich nun aber selbst in diesem zweiten Theil die Spuren jener rhetorischen und dichterischen Eigenthümlichkeiten des Mythus nachweisen lassen, [2]) so wird man eben das Schleiermachersche Urtheil begründet finden, das sich *besonders* auf den Charakter der dialogischen Erörterung bezieht.

a. Die *Terminologie* spricht für die Jugend des Autors. Wir haben schon bei der Analyse des Mythus erkannt, dass der Verfasser noch auf der *Sokratischen Stufe* seiner Entwicklung sich befinde, (S. 281 ff., 246). Nicht nur die Ideen, auch die Termini waren *Sokratische,* wie wir sahen, (S. 218, A. 7). [3]) Ueberhaupt aber kann von einer *festen, durchgeführten* Terminologie im Phädros noch nicht die Rede sein. Was Lysias als „Nichtliebe“ empfiehlt, ist die Griechische *σωφροσύνη*. Diese wird nun, 237, d, determinirt als *ἐπίκτητος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου* im Gegensatz zur angebornen Begierde nach dem Angenehmen; 256, e, heisst sie *θνητὴ σωφροσύνη*; 256, b, *σωφροσύνη ἀνθρωπίνη*; 244, a, bildet sie den Gegensatz zur sinnlichen *μανία*, wie zur *μανία* des Dichters, Priesters und Wahrsagers, 256, b, zur *θεία μανία* des Dialektikers; 245, b, bildet der *σώφρων* den Gegensatz zum *κεκινημένον*; 279, c, ist der Philosoph selber *ὁ σώφρων*. [4]) Der Philosoph wird, 278, d, bezeichnet als ein *φιλόσοφος ἢ τοιοῦτόν τι*; 266, c, *vorläufig* (*μέχρι τοῦδε*) als ein *διαλεκτικός*; 248, d, noch als ein *φιλόκαλος ἢ μουσικός τις ἢ ἐρωτικός*. Ebenso wenig ist auch ein anderer Ausdruck, wie

---

[1]) Vergl. unsere Zurückweisung S. 97—101, S. 109 ff. Dass Platon *weiss*, dass er dichterisch redet, er es geflissentlich thut, bestimmte Zwecke dabei hat und sie erreicht, haben wir auch nachgewiesen; nur waren diese Zwecke dramatische, epideiktische, und ein Zeugniss für die frühe Entstehung des Phädros.

[2]) Unbewusst und ohne es zu wollen thut dies Steinhart a. a. O.

[3]) Vergl. den Begriff von *δόξαι, δοξάσματα* S. 221, 5.

[4]) Dass Sokrates hier sich *selbst* so nennt, ist wiederum ein Widerspruch, den der bewundernde Schüler sich zu Schulden kommen lässt. Cfr. S. 243 ff., 288.

ἐπιστήμη, *τέχνη*, *δύναμις*, *δόξα*, ich sage nicht in der *specifisch Platonischen*, sondern überhaupt in *Einer* determinirten Bedeutung *festgehalten*. Seinen eignen Terminus für die Philosophie *θεία μανία*, *ἐρωτικὸν πάθος* giebt er als ein Spiel und als einen *vorläufigen* preis (265, c), wie er, 263, e, von Lysias *nur verlangt*, dass er dem Wort *ἔρως* eine bestimmte Bedeutung, *ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη*, hätte beilegen sollen. Bei einigen Terminis, die *hier gewonnen* werden, macht er deutlich mit einiger Ostentation auf die *Neuheit* der Erfindung aufmerksam, wie beim *διαλεκτικός*, 261, c, bei der *ἀντιλογική* 261, e. Dies ist auch der Fall bei den vielen Begriffserklärungen im Phädros: 261, a, der Redekunst als *ψυχαγωγία τις διὰ λόγων*; 264, b, der begrifflichen Folgerichtigkeit als *ἀνάγκη τις*, oder *ἀνάγκη λογογραφική*; 249, c, des *ξυνιέναι κατ' εἶδος* als *ἀνάμνησις*; 245, d, der Seele als *ἀρχή*, (Anfang). Dass diese Ausdrücke in der jedesmaligen Anwendung und Bedeutung *neu* sind und *gewonnen* werden, ist durch ein Wort, wie *τὶς*, oder in anderer Weise deutlich gemacht. Ganz dasselbe Verhältniss ist es, wenn in Sätzen, wie *τολμητέον τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα* auf den *neuen Sinn* des Worts *(philosophische Wahrheit)* so hörbar hingewiesen wird, (247, c).[1]) Es spricht dieses ganze Wesen der Terminologie entschieden dafür, dass der Autor ein Anfänger in der Schriftstellerei ist. Es ist auch kein Terminus in dieser fragmentarischen Weise gebraucht, der auf eine andere Schrift zurückwiese, dessen Bedeutung nicht im Phädros selbst gewonnen würde.

b. Das *rhetorische Gepräge* im dialogischen Theil ist gar nicht zu verkennen. Es werden die rhetorischen Fragen gehäuft, (241, e).[2]) Der Schluss an dieser letzten Stelle ist ähnlich dem Schluss einer Rede nach der Recapitulation.[3]) Eine längere Deduction, wie 271, d — 272, b, erinnert schon durch seinen Anfang an die Redeweise des Protagoras im gleichnamigen Dialog, (*ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα κ.τ.α.*).[4]) Die einzelnen Sätze wirken mit rhetorischer Kraft (*ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ*, 272, b; *οὐκ ἐκφεύγει μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι*, 277, e). Antithetische Bildungen und Sätze werden gesucht, (*ἐυπρεπείας = ἀπρεπείας*, 274, b; *εὐκαιρίαν = ἀκαιρίαν*, 272, a; *εὐπειθεῖς =*

---

[1]) Vergl. S. 22, über *τὸ δ' ἀληθές;* S. 239, über *τῇδε* gegen *τοῖςδε*.
[2]) Vergl. S. 28 ü. d. Dialog.
[3]) Vergl. S. 37, 71; Phädr. 234. b, c.
[4]) Vergl. S. 27, 28, über d. rhetor. Charakter v. Phädr. 275, a.

δυςπειθεῖς, 271, d; *οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα*, 277, a; *ποικίλῃ ποικίλους = ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ*, 277, c). Für den einfachen Ausdruck wird eine schwungvollere Umschreibung gegeben, (*τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον ἔσχεν ὁ λόγος*, 265, d). Pluralische Ausdrücke sind nicht selten, (*πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι φύσεων*, 229, e; *ἄπειρα μήκη λόγων* gegen *συντομίαν*, *παρεπαίνους* gegen *ὑποδήλωσις*, 267; *καιρούς*, 272, a). Alte Homerische Ausdrücke werden erneuert, (*τὸ τοῦ χαλκηδονίου σθένος*, 267, c), anderes in dieser alten Form ausgedrückt, (*εἰς τὸ λήθης γῆρας*, 276, d). Mit Gleichnissen und Bildern wird die Rede geschmückt, (275, d; 276, b; 270, e). Weise Sentenzen aus Dichtern werden mit einer kleinen Aenderung der Rede einverleibt, (272, c).[1]) Zu demselben Zweck werden häufig Sprichwörter gebraucht, (260, c).[2]) Die Schriften Abwesender werden personificirt, um sie anreden und angreifen zu können, oder sie treten als redende Personen auf, (273, d). Ebenso treten Perikles und Sophokles als Redner auf, (269, b; 268, e). Des Sokrates zwei Reden werden personificirt (265, a), die Redekunst wird als Person redend vorgeführt (260, d), und des Sokrates Gedanken werden als lebende Wesen aufgefordert, den Phädros zu überreden, (261, a). Die Sätze werden zu schwungvollen rhetorischen Perioden zusammengestellt (277, e; 278, a, b; 271, e ff.), die bald in pathetischer Weise eine Grundwahrheit wiederholen (278, b, c), bald ein Urtheil mit rhetorischer Emphase wiedergeben (279, a), bald den Zuhörer in feierliche, erhabene Stimmung versetzen, (273, d bis 274, a; 260, c). Die Herodotische Erzählung, 275, c ff., wird als Muster einer *διήγησις* eingelegt.

Wir sehen also, wie die S. 263 ff. hervorgehobenen Eigenschaften der zweiten Sokratischen Rede durch den dialogischen Theil des Gesprächs deutlich sich verfolgen lassen. Die Sprache trägt die Spuren der rhetorischen Richtung jener Zeit an sich, in der das Gespräch geschrieben wurde;[3]) sie hat sich von dem Einfluss jener Rhetoren, die hier wegen ihrer *Unwissenschaftlichkeit* bekämpft werden, nicht frei gemacht, stellt sich vielmehr als Product der Nachahmung ihrer

---

[1]) Cfr. Hesiod, *ἔργα κ. ἡ.* v. 286 ff. Göttling, 2te Ausg. Reminiscenzen aus Pindar und Nachbildungen sind, 279, c; 257, a; 236, d; 227, b, leicht zu erkennen.

[2]) *In* der *Weise* des *Sophron, nach* der *Vorschrift* des Polos, (267, c). Krische, S. 136, hat 15 Sprichwörter im Phädros entdeckt.

[3]) Vergl. S. 156.

ἀναγκαῖα μαθήματα dar. In dem Charakter der Sprache haben wir den gültigsten Beweis der Jugend des Verfassers. Die Schrift erscheint von dieser Seite aus als eine *παιδιά* (276, e), als ein Gemälde (276, c), das mit den Farben der Rhetoren, wie des Herodot, der Sappho, des Aesop und anderer gezeichnet wurde, erscheint als ein erster Versuch, das von andern Erlernte (235, c, d) in selbständiger Weise (278, b) zur schriftlichen Darstellung des mit Sokrates Verhandelten anzuwenden. Der Phädros ist das erste Product jener schon erwähnten Drangperiode des jungen Sokratikers.[1])

5. Charakter der Dialektik im Phädros.

Hermann sagt von der Dialektik, S. 378: „Der angeb-„liche Mangel an dialektischer Fertigkeit ist eine ganz uner-„weisliche Behauptung, da es erstens der Natur der Sache „widerstreitet, dass ein Denker ein so klares Bewusstsein von „seiner Methode besitzen und ihrer doch in der Anwendung „nicht mächtig sein sollte, zweitens aber noch immer die „Frage übrig bleibt, ob er sie auch da, wo sie minder sicht-„bar hervortritt, gleichwohl habe anwenden wollen.“ Der Satz hinter „zweitens“ ist im Grunde ohne Sinn und unverständlich. Denn eine Fertigkeit in der Dialektik nicht anwenden wollen bei der Feststellung eines bestimmten Begriffs, wenn man sie besitzt, heisst soviel, wie das letzte Merkmal nicht finden und andere zu demselben in der zwingendsten Weise nicht hinführen wollen. Sichtbar ist aber eine angewandte Dialektik immer, mag sie in der Weise gehandhabt werden, wie im Lysis und Theätet, oder wie in der Dialektik der Liebesreden (Definitionen) des Symposiums. Die erste Behauptung Hermanns ist aber durchaus falsch. Mit Schleiermacher und Platon[2]) ist festzuhalten, dass man sehr leicht ein klares Bewusstsein von den Postulaten der dialektischen Methode gewinnt, zur fertigen Handhabung derselben aber eine lange, anhaltende Uebung gehört.

a. Der Verfasser des Phädros hat ein bis zu einem gewissen Grad klares Bewusstsein der *Postulate* einer dialektischen Methode. Von dieser Methode heisst es: „a. Sie muss einer-„seits für das Zerstreute den Einen umfassenden Begriff „(*μία ἰδέα*) angeben; b. sie muss dann nach Begriffen „organisch bis zum *Letzten μέχρι τοῦ ἀτμήτου* theilen; hierin

---

[1]) Cfr. S. 17; 99 ff., 132.
[2]) Platon, Parm. 135, d — 136, d; Staat, 540. Vergl. m. Abh.: Platons Idee etc. etc. S. 166.

„besteht das ὁρίζεσθαι; c. eine nach dieser Methode aus-„gearbeitete Rede ist so beschaffen, dass alles nach einer „gewissen *Nothwendigkeit* (ἀνάγκη λογογραφική) auf einander „folgt, der Anfang das wahrhaft Erste, der Schluss das „Letzte ist; d. eine nothwendige Folge dieser Kunst ist die „ἀντιλογική, die Kunst, andere zu widerlegen und ihnen „eine beliebige Meinung (δόξα) durch eine planmässig an-„gelegte Demonstration allmälig beizubringen.“ Unklar ist der Verfasser des Phädros hier in Bezug auf die ἀντιλογική, insofern nur die *specifische* Kunst des *Redners* darunter verstanden wird. Es ist nicht jene Kunst des *Dialektikers*, die im Sophist 230—231, b als ἡ γένει γενναία σοφιστική beschrieben wird, die darin besteht, die *Meinungen* (δόξας) als *Hindernisse* der wissenschaftlichen Forschung (μαθήματα) im angeredeten Subject zu vernichten und den Anfang aller Philosophie herzustellen (das θαυμάζειν und das Wissensbedürfniss), wie es im Lysis und Theätet geschieht. Diese Seite der dialektischen Methode ist im Phädros nicht *für* den Autor da. Von den angeführten Postulaten hat er aber ein bestimmtes Bewusstsein und für die Jugend des Verfassers spricht sowohl die Weise, wie diese Kunst als neue Erfindung hervorgehoben wird, [1]) als die überschwängliche Begeisterung, mit der sie empfohlen wird.

b. Dagegen eine dialektische Fertigkeit kann dem Verfasser des Dialogs nicht eingeräumt werden. Zunächst ist im ersten Theil der Mythus ein Zeichen des Mangels an dialektischer Fertigkeit. Statt eines ὅρος der philosophischen Wahrheit (ἀλήθεια) wird sie als eine hyperuranische Welt geschildert, [2]) statt einer Deduction der Menschenseele, als eines

---

[1]) Cfr. S. 291.

[2]) Stallbaum sagt, Vorr. S. 135, 136: „Grund (causa) des philo-„sophischen Mythus ist eine Idee (?), wegen deren Evidenz (propter „evidentiam) ein Zustand angenommen und mit religiösen, dich-„terischen, mystischen Farben geschildert wird, weil ein solcher Zu-„stand, wie eine *Thatsache* und *sinnliche Gegenstände*, nicht dialek-„tisch erörtert werden kann.“ Sinnliche Dinge, Thatsachen der Erfahrung sind *natürliche* Gegenstände für die Dialektik, die nichts weiter ist, als die Kunst, für *jedes Ding* den *adäquaten Begriff* festzustellen. Wie jedes sichtbare Ding ausserdem nach *äusserlichen* Kriterien (zweibeinig, unbefiedert etc.) in dialektischer Weise zur Uebung behandelt und bestimmt werden kann, zeigt die Einleitung zum Sophist und Politikos. Stallbaum scheint aber unter idea soviel wie Vorstellung, Meinung, Dogma zu verstehn. Ist aber die Annahme einer Präexistenz wörtlich zu verstehn, dann ist der Mythus kein *philosophischer*, sondern ein *dogmatischer*, dessen „*Wahrheit*,“ ἀληθές

Wesens mit einem Vermögen reiner Begriffe, wird ein präexistentieller Zustand fingirt und geschildert. Die Definitionen (ὅροι), wie jene der ἀνάμνησις (249, c), der Seele als ἀρχή (245, d), werden mit Kühnheit wie dogmatische Sätze hingestellt und dem vorhin unter b. angegebenen Gesetze dialektischer Entwicklung nicht genügt. Die Theilung der Menschen in neun Stände nach dem Grad *der Wissenschaft* von der Gerechtigkeit etc. etc. ist auch kein Theilen nach *Begriffen,* (κατ' εἴδη, 265, e).[1]) Auch die Eintheilung der Menschen in zwölf Classen nach der Zahl der Götter ist keine dialektische.[2]) Die Definitionen der sinnlichen Liebe (238, a—c) nnd der Liebe zur Philosophie (244) lassen sich gar nicht als Muster dialektischer Theilung und Zusammenfassung (διαίρεσις, συναγωγή) aufstellen, wie Platon thut, (266, a). Doch schickt er auch selbst, 265, d, die Bemerkung voraus: ὁρισθέν, εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη.

c. Was die ἀνάγκη λογογραφική des Mythus betrifft, so haben wir bereits gesehn, dass es Platons Absicht gewesen ist, bei seiner Rede diesem Gesetz zu genügen.[3]) Wir mussten anerkennen, dass die Rede auf die Construction Einer Idee ausläuft und alles zu derselben in Beziehung steht, aber die Entwicklung entsprach nicht jenem Postulat, dass kein Gedanke *zufällig* an den vorhergehenden angereiht werde, sondern mit Nothwendigkeit auf ihn folge.[4]) Die Disposition ist eine einfache und rhetorische, wie die der ersten Sokratischen Rede,[5]) nach äusserlichen Gesichtspuncten, nicht nach Begriffen, die unter einander zusammenhängen. Auf den mangelhaften dialektischen Zusammenhang des ersten Theils überhaupt, d. h. die Vermittelung des Uebergangs vom Tadel des sinnlichen ἔρως zum Lobe des philosophischen wurde S. 267 ff. hingewiesen. Aber hier eben mussten wir das dialektische Unvermögen des Autors erkennen. Der gemeinschaftliche Begriff zwischen dem sinnlichen ἔρως und der σωφροσύνη ist die ἐπιθυμία; ihre unterscheidenden

---

die Götter wissen mögen, (Phädr. 274, c; 246, a, d). Ein philosophischer ist er, wenn er ein dichterisches Bild ist, hinter der nach Platon eine *philosophische Wahrheit* von uns Menschen *selbst* entdeckt werden kann, wie in der Theuthsage, (Phädr. 275, c; 274, c; 265, b). Cfr. das Weitere S. 101—108.

[1]) Vergl. S. 271 ff.; hierzu Politikos 262.

[2]) Vergf. S. 270, A. 1.

[3]) Vergl. S. 269 ff.

[4]) Vergl. S, 72, d, das Gesetz.

[5]) Vergl. S. 70.

Merkmale sind: Richtung auf *Lust* von *Natur* = gegen = Richtung auf *Vortheil* (ἄριστον) zufolge einer *angenommenen Maxime* (δόξα ἐπίκτητος); nachher wird aber als gemeinschaftlicher Begriff der sinnlichen und der philosophischen Liebe die μανία, als Unterschied menschliche Krankheit = gegen = göttliche Begeisterung fürs ideale Gesetz geltend gemacht, während der σώφρων als der *Bewegungslose*, jedoch Unfreie, aufs *Endliche* Gerichtete von dem Philosophen als dem κεκινημένον, aufs wahre ἀγαθόν Gerichteten, Freien *nur unterschieden*, nicht mit ihm nach seinen gemeinsamen Merkmalen zusammengestellt wird. Man sieht hier viele wichtige Begriffe neben einander gestellt, aber nicht durch das Band dialektischer ἀνάγκη streng verbunden. Es ist mithin eine Fertigkeit im dialektischen Denken nicht zu entdecken; vielmehr tritt eine jugendliche Willkür und Ueppigkeit ans Licht, die noch der Uebung und Schule bedarf.[1])

d. Eine *mäeutische* Kunst in Widerlegung eines falschen Begriffes bei dem Angeredeten oder in der positiven Belehrung desselben ist im ersten Theil nicht sichtbar, nicht versucht. Ebenso wenig verräth der Autor daselbst eine Fertigkeit in der beschriebenen ἀντιλογική. In dieser Beziehung ist die Methode theils eine dramatische, theils eine rhetorische. Denn Phädros und der Leser werden nicht *dialektisch geführt*, belehrt, sondern durch rhetorische und dramatische Mittel werden sie für die Idee der philosophischen Liebe gewonnen,[2]) überredet.

e. Dieselben Mängel lassen sich aber auch im zweiten Theil des Phädros nachweisen. Es giebt hier viele Definitionen, wie τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων. In dieser Definition ist gewiss jenem Gesetz genügt, welches τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν lehrt. Der Begriff ist so allgemein, dass jede Unterrichtsmethode des Philosophen, wie die Ueberredungsweise des Redners und die psychische Leitung des Dichters darin enthalten ist. Dagegen wird dem Gesetz der Theilung μέχρι ἀτμήτου nicht genügt, indem etwa die εἴδη der λόγοι bestimmt würden. Dieses Letzte, das begriffsmässige Theilen, Unterscheiden ist aber die *eigentliche Aufgabe* des Dialektikers. Die Fertigkeit in *dieser Theilung* ist eine Fertigkeit in der *Dialektik überhaupt;* sie zeigt sich aber in der sichern und bestimmten Durchführung dieser Theilung

---

[1]) Vergl. S. 291 ü. d. Terminologie.
[2]) Cfr. S. 267 u. 284, 285.

durch ein ganzes Gespräch. Wie wenig dies aber im Phädros der Fall ist, zeigt der Mangel einer *bestimmten Angabe* der *Unterschiede* der *διαλεκτική* und der *ῥητορική* im guten Sinne. Das Fehlen dieser *Unterscheidung (διαίρεσις)* bei den zwei *Hauptbegriffen* des Dialogs ist aber ein sprechendes Zeugniss des Unvermögens und der Ungeübtheit des anfangenden Dialektikers. [1])

Ebenso wenig bietet der zweite Theil in Bezug auf die *ἀνάγκη λογογραφική* das Muster einer schon erlangten Fertigkeit in der dialektischen Anordnung, *(διάθεσις)*. Das Thema bildet die Frage: *τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή*, (259, e). Darnach wird 260—274, b, die Kunst des *καλῶς λέγειν* erörtert, von 274, b — 278, e die Kunst des *καλῶς γράφειν* festgestellt. Es ist dieselbe Dispositionskunst, die wir vorhin charakterisirten.. [2]) Der Abschnitt von 260 — 274, b zerfällt ähnlich in eine Erörterung der *διαλεκτική* bis 266, c, und eine Erörterung der *ῥητορική*, (266, c — 274). Dass ausserdem bei den Uebergängen die vermittelnden Gedanken oder Erörterungen fehlen, wurde schon bemerkt, [3]) wie der Uebergang von der Darstellung des Eros zum zweiten Theil nicht durch einen nothwendig fortschreitenden Gedankengang vermittelt wird, sondern durch eine zufällige Thatsache und eine ebenso zufällige Polemik, 257, c—258, e, bewerkstelligt wird. Am wenigsten fehlen auch Wiederholungen derselben Gedanken, wie 260, a, 267, a, und 273, a, der Grundsatz des Tisias, an der letzten Stelle mit einer Entschuldigung, wiederholt und bekämpft wird.

f. Was nun die dialektische Methode in Bezug auf den Angeredeten, die *διδαχή* betrifft, so wurde schon bemerkt, dass alle drei Sokratischen Formen, die negativ mäeutische, die erotematische, und jene der positiven Demonstration im Gespräch gebraucht werden. [4]) Die negativ mäeutische Methode ist aber nirgends in ihrer Reinheit gebraucht, wie im Lysis, Theätet. Die Fragen: „was denn nun eigentlich die „Rhetorik sei, da dies und jenes als *keine* sich erwiesen „habe etc. etc. (269, d; 266, d)," sind jedesmal die Folge einer *positiven* Angabe dessen, was die *Dialektik* etc. etc. sei. Die erotematische Methode ist nur 261, b — 262, c angewandt. Es wird eben nur ein erster Versuch gemacht in

---

[1]) Cfr. S. 290, 291 ü. d. Terminologie.
[2]) S. 296.
[3]) S. 288.
[4]) Vergl. S. 225.

jener Kunst, die im Parmenides in vollendeter Reinheit gehandhabt wird. Die dritte Methode der zusammenhängenden positiven Demonstration des Gedachten ist vorwiegend. Dieselbe ist aber durch ihren Zusammenhang mit den vorhin genannten dialektischen Mängeln, durch ihre Ablösung durch Mythen und Sagen, [1]) durch ihren rhetorischen Charakter [2]) und die dramatisch-mimische Sittenmalerei [3]) genügend von der in einem Philebos angewandten Methode unterschieden.

Ich halte demnach den Mangel einer dialektischen Fertigkeit für erwiesen. Man kann überhaupt sagen, dass der Verfasser des Phädros selbst noch keine Methode d. h. eine einheitliche Methode dialektischer Art im strengen Sinn an den Tag legt. Der Schluss, dass er ein Anfänger in der Wissenschaft sein muss, ergiebt sich von selbst.

6. Charakter des Hauptgedankens des Phädros.

Dieser Mangel einer dialektischen Methode ist der Grund gewesen, warum so verschiedene Ansichten über die Einheit und den Hauptinhalt sich geltend gemacht haben. Weil zum Beispiel der Dialektiker sowohl die Seele des Angeredeten, kennen, als auch stets den entsprechenden Beweis, Einwand etc. etc., der denselben nothwendig widerlegt, zur Erforschung der Wahrheit antreibt, überzeugt etc. etc., entdecken muss, wie der Sokrates des Xenophon und der von Platon reproducirte es vermag, so kann der Eine behaupten, dass Platon, 271, d — 272, b, an die wahre Kunst eines *wirklichen* Redners nicht denke, sondern nur die *pädagogisch-didaktische* Kunst vor Augen habe, während der andere hier die *wahre Redekunst* nach langem Suchen endlich charakterisirt findet. Die Folge ist, dass der Erste die dialektische Methode für den *einzigen* Gegenstand der dialogischen Erörterung hält, der Andere in dem definirten Wesen der wahren Redekunst den *letzten* Gegenstand zu entdecken glaubt. Die Veranlassung zu diesem Zwiespalt giebt aber der Verfasser dadurch, dass er den *Unterschied* des ῥητορικός und seiner Kunst von dem διαλεκτικός und der Dialektik weder wirklich angiebt, noch *wirklich* an dieser Stelle bestimmt sich denkt, [4]) vielmehr nur auf das *Gemeinschaftliche* ein Auge hat. Wenn man nur dies erkannt hat und festhält, wird

[1]) Vergl. S. 289.
[2]) Vergl. S. 292 ff.
[3]) Vergl. S. 283—288.
[4]) Vergl. übrigens S. 73, 2; S. 41, 3.

man sehr leicht zugeben, dass an der angegebenen Stelle Platon in der That von der *wirklichen* vollendeten Redekunst spricht, dabei aber erkennen, dass er durchaus nichts anderes bezweckt, als zu zeigen, was die dialektische, die wissenschaftliche Methode des Theilens und Zusammenfassens nach Begriffen bietet und der Redner in ihrer Schule erlernen muss, so dass das Wesen dieser Methode doch der *letzte* und in diesem Sinne der *einzige* Gegenstand ist.

Doch hat auch Platon durch eingestreute Bemerkungen dafür gesorgt, dass wir auch dann, wenn er mit Vorliebe einen scheinbar fremden Gegenstand, wie Homer eine Episode, frei und ausführlich behandelt, nicht vergessen, auf welchen Gegenstand es ihm hauptsächlich ankommt. Freilich pflegt man auf diese Bemerkungen nicht zu achten, obgleich sie in diesem, wie in andern Dialogen, einen sichern Wegweiser bilden, um *Platons leitenden Gedanken* bei der Zusammenstellung des verschiedenartigen Inhalts zu finden. Sie haben einen Werth, wie die Aeusserungen der Personen in einem Shakespeareschen Drama für Auffindung der Idee des Dichters. Von diesem leitenden Gedanken hängt aber das Urtheil über den ganzen Entwicklungsprocess des Platonischen Systems ab und es ist darum um so unverantwortlicher, dass der neueste Darsteller derselben auf Platons Aeusserung so gar keinen Werth legt.

a. Man kann nun zuerst nach dem *Zweck* des Autors fragen. Platon verfolgt nun viele Nebenzwecke, wie wir bereits sahen. Er vertheidigt es, dass er mit Leidenschaft sich der Sokratischen Philosophie gewidmet und dem Umgange mit Sokrates sich hingegeben habe, (252, a).[1]) Er vertheidigt sich gegen den Vorwurf, dass er ein *λογογράφος* geworden sei, (276, e; 278, b ff.; 257, d ff.). Hervorzuheben ist hierbei der eine schriftstellerische Zweck, dass das Aufgezeichnete nur Memoiren enthalten und als solches für ihn und jeden andern philosophisch Gesinnten zur Erinnerung später und im Alter dienen solle, (276, d; 278, a). Platon verfolgt auch einen epideiktischen Zweck.[2]) Solcher *fragmentarischer* Zwecke giebt es noch mehrere. Platon deutet auch einen äusseren Zweck des *Ganzen* an, der durch den Inhalt des Dialogs erreicht werden soll. Der erste Theil

---

[1]) Cfr. S. 162, 132, 152.

[2]) Cfr. S. 289. Hermanns, S. 108, d, erörterte Ansicht über den Zweck des Epideiktischen wird von uns adoptirt. Ueber die Beziehung zum Zweck des Ganzen s. S. 284 unter *Technik*.

schliesst nämlich mit der Aufforderung an Lysias und Phädros, sich ganz der Philosophie mit Leidenschaft zu widmen. 257, b: *ἁπλῶς πρὸς ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται.* Der Schluss des zweiten Theils enthält dieselbe Aufforderung an Lysias und alle Schriftsteller, an Dichter, Staatsmänner und unter diesen auch an Isokrates, (278, c; 279, a). Am Phädros selbst wird uns gezeigt, wie dieser Zweck erreicht wird. Phädros ist aber nur Repräsentant der von Platon angeredeten Athenischen Jugend, (275, b). Durchs ganze Gespräch lassen sich *ausdrückliche* Aufforderungen, mit der Philosophie anzufangen (274, a) und sie *ganz* und *ohne Halbheit* zu treiben (261, a), nachweisen. Es ist mithin Platons ausgesprochener Zweck, mit diesem Gespräch seine Zeitgenossen zu bewegen, mit der Philosophie den Anfang zu machen. Die geschriebene Rede soll ein künstlerisches Bild (*παιδιά* = *εἴδωλον*: 276, a, e; 278, b) einer *mündlichen Unterredung,* in der jener Zweck dem Gesetze der Dialektik gemäss (277, c, e) erreicht wurde, zur Erinnerung (*εἰς ὑπόμνησιν*) bieten. Die Alten [1]) nennen daher mit Recht den Phädros einen *προτρεπτικὸν εἰς φιλοσοφίαν.* [2]) Unter diese Kategorie bringen sie auch andere Dialoge, aber der Phädros *soll* nach *Platons* Absicht ein *προτρεπτικός* zur

---

[1]) Cfr. Comment. z. Phädr. p. 62, Ast.

[2]) Socher, über Pls. Schriften S. 391 ff., nimmt nur auf diesen protreptischen Charakter, den äusseren Zweck des Ganzen und des Einzelnen Rücksicht und hat manche richtige Beziehung entdeckt und hervorgehoben, wie: „Durch die Schilderung der *Schönheit* und der „Liebe zu ihr soll die in der Liebe sich bewegende *Jugend* angezogen „und zu der reinern Vorstellung hingeführt werden. Es wird der „*Vortheil* der Philosophie vor der Rhetorik etc. etc. geschildert, um „die *neue* Philosophenschule zu rechtfertigen.“ Seine Auffassung ist aber doch einseitig, insofern er nicht sieht, dass Platon unter *Schönheit* zuletzt nichts versteht, als die *Schönheit* eines Sokrates, die sittliche und dialektische *ἀρετή* desselben, unter *Vortheil zuletzt* nichts versteht, als eben dieses *ἀγαθόν,* Tugend und Wissen, mit dem Lohn, der Glückseligkeit. (Cfr. S. 275 ff.; 281, d). Irrig ist seine Angabe über die *Zeit*: „Rechtfertigung der Gründung seiner Philosophenschule im Academos.“ *Einseitig* ist aber diese Auffassung. Denn wenn man auch im Phädros *durchgängig* die *bewusste Absicht,* für die Philosophie zu gewinnen, nachweisen kann, so ist es dem Verfasser ebenso sehr darum zu thun, den Begriff der dialektischen Kunst *selbst* zu *gewinnen* und deutlich zu machen. Diesen ebenso ausdrücklich bezeugten *inneren Zweck* kann man nicht ausser Acht lassen, und mit Socher das Gespräch von Seiten des Inhalts für Zusammenstellung *fertiger* Gedanken zu einem *Programm* der Hauptzüge seiner Philosophie zu halten. Der Phädros ist auch eine *Forschung,* wie die anderen Dialoge. Vergl. S. 97, 108, d, 148, h.

philosophischen Beschäftigung *überhaupt,* nicht zur Aufsuchung irgend einer *bestimmten* Lösung sein. Angeredet wird die ganze Athenische Welt, die nicht den Umgang mit Sokrates pflegt oder seine Kunst des Theilens nicht übt. Empfohlen wird diese Kunst sowohl wegen aller anderen *Vortheile,* die von selbst folgen (273, d; 261 ff.), als besonders wegen des *höchsten Gutes,* (256, b; 274, a). Der Verfasser selbst nimmt stets, sowohl wo er den Phädros reden lässt (274, a), als wo Sokrates spricht (266, b), den Standpunct eines *Liebhabers* ein, der die Forderungen jener Kunst eben erkannt hat, ihnen wohl entsprechend verfahren möchte und nachzukommen entschieden sich bemühen will. So wird der Ausdruck προτρεπτικός in ganz bestimmter Beziehung für den Phädros als eine erste *Empfehlung* der philosophischen Beschäftigung durch die *Aussagen* des Verfassers, wie seine *subjective* Stellung zur Philosophie gerechtfertigt. Erwägt man noch dazu Aeusserungen, wie die 274, e, gemachte (dass ein schriftstellerischer Versuch, wie der Mythus, eine schöne παιδιά sei), in Verbindung mit andern, wie die Aeusserung 265, b, c (dass die philosophische Wahrheit *vorläufig* in dichterischer Form gegeben werde; cfr. S. 97, 106, 254), so berechtigt uns Platon durch seine Worte *direct* zu der weiteren Annahme, dass wir im Phädros eine *Ankündigung* seiner schriftstellerischen Thätigkeit und eine *Einleitung* zu seinen Schriften haben. Nur hat man noch an andere fertig vorliegende Schriften sowenig zu denken, als daran, dass Platon Entwürfe zu einem Theätet und Parmenides im Sinne hätte. Es wird nur der *Entschluss* verkündet, über Themata, wie die δικαιοσύνη u. s. w. nach der dialektischen Methode so zu schreiben, dass die Schrift ein εἴδωλον der mündlichen Unterredung werde, dem Leser die etwa aufzuwerfende Frage, wie ein lebendiger Lehrer, beantworte und so ihr didaktisches Ziel *nothwendig* erreiche, (276, a; 277, d; 275, d, e).

b. Der Dialog hat aber eben auch einen inneren Zweck, einen *Gegenstand,* der erforscht wird. Dieser Gegenstand kann nur *Einer* sein. Wenn ein anderer auch berührt und ausführlicher behandelt wird, muss derselbe doch zu jenem in einer Beziehung der Unterordnung stehen. Für uns steht schon nach der Erörterung über den äusseren Zweck fest, dass nur das philosophische Leben und die philosophische Thätigkeit diesen Gegenstand bilden kann.

Es werden nun aber auch andere Gegenstände erörtert, von denen sowohl nachgewiesen wird, was sie *nicht* sind,

als was sie in *Wahrheit* eigentlich sind. Es wird die Anlage (φύσις), der Trieb, die Kunst, das Object und Ziel des πολιτικός, des ποιητικός u. s. w. erörtert, so gut als die des ῥητορικός. Es liesse sich daher eine Theorie des *wahren* πολιτικός, ποιητικός u. s. w. mit einer Polemik gegen den *falschen* aus dem Phädros zusammenstellen, so gut wie eine Theorie des *wahren Redners*.[1]) Daher hat Ast geglaubt „eine Darstellung der sophistischen Schriftstellerei und Kunst „im Gegensatz zur philosophischen, insbesondere der sophisti-„schen Beredtsamkeit gegenüber der philosophischen" im Phädros zu entdecken.[2]) Allein die übrigen Künste werden doch nur beiläufig und fragmentarisch behandelt und werden nur erwähnt als *bekannte* zur Erläuterung einer *analogen unbekannten* Kunst[3]) und um auch *in ihnen* andererseits die Dialektik erkennen zu lassen, wie Schleiermacher, S. 65, bemerkt. Es kann daher nur die Rede davon sein, ob die Rhetorik die Hauptsache und die Dialektik um ihretwillen da ist. Diese Ansicht hat Ast noch schärfer in einer früheren Schrift über Phädros ausgesprochen.[4]) Die alten Erklärer waren schon derselben Meinung und gaben dem Dialog den Titel περὶ ῥητορικῆς. Die S. 297 angeführte Stellung der *Frage* scheint diese Ansicht zu begünstigen und mehr noch, dass in der That eine *ausführliche* Theorie der *wahren* Rhetorik mit den Beispielen im Phädros gegeben wird. Nach Ast hat noch *Nitzsch* diese Auffassung vertheidigt.[5]) Die Dialektik wird hiernach „nur als *Bedingung* oder *Voraus-„setzung* erörtert, der Mythus schildert die sittliche Liebe als „Motiv der Dialektik und demnach der Kunst, die diese zur „Voraussetzung hat." Allein diese Ansicht hat ihren eigentlichen Stützpunct in der sehr *ausführlichen Angabe* dessen, was die specifische *wahre* Redekunst zu leisten hat, (Phädros 271, d — 272, c). Wir haben aber vorhin diesen Abschnitt erläutert und nachgewiesen, dass Platon eben die Kunst der Dialektik nicht aus den Augen verliert und nur

---

[1]) Man sollte eigentlich nicht sagen: „Der *wahren Beredtsamkeit*, ῥητορική;" denn Platon macht eigentlich stets nur die *Anlage* und *Fertigkeit* des künstlerischen *Subjects* zum Gegenstand der Erörterung, nicht wie im Theätet u. s. w. seinen Gegenstand selbst in seiner *Abgezogenheit*. Hierin liegt auch ein Argument für die Jugend des Verfassers.

[2]) Ast, Pl. Leb. u Schr., S. 82 ff.

[3]) Vergl. S. 270, 271.

[4]) De Platonis Phaedro. Jena 1801

[5]) De Platonis Phaedro comm. varia, p. 42. Kiel 1833.

ihre Leistung auf einem verwandten, mit ihr unter Einen Begriff gestellten Gebiete nachweist. Schleiermachers Satz bleibt wahr: „In allen andern Künsten zwar sollen wir die „Dialektik erkennen, sie selbst aber soll dann jedem als „etwas viel höheres und ganz göttliches erscheinen, welches „keineswegs um jener willen, sondern nur um sein selbst „und um des göttlichen Lebens willen soll gelernt und ge- „übt werden." Dies sind ja auch Platons Worte. Die Rhetorik nimmt zum Hauptgegenstand dieselbe Stellung ein, wie die Künste des *ποιητικός*, *πολιτικός* u. s. w. Der Grund, warum einerseits die Polemik gegen die falsche Rhetorik umfangsreicher, als etwa gegen falsche Naturerklärung, Arzeneikunde, Dichtung, andererseits die positiven Angaben über die Postulate und die Technik einer wahren Redekunst ausführlicher sind, liegt in dem Wesen der Rhetorik und in ihrem damaligen Charakter, [1]) wie Schleiermacher bemerkt: „Platon wollte die Dialektik auf sokratische Weise entdecken „lassen durch Aufzeigung ihres Geistes in einem bekannten „Einzelnen, und zwar dem *(ῥητορική)*, worin fast ausschliess- „lich wissenschaftliche *Form* theils allgemein anerkannt war, „theils leicht aufzuzeigen." Die epideiktischen Redekünstler in Gorgianischer Weise sprachen über eine Thesis *für* und *wider*, wollten nicht nur wahre Redner sein, sondern behaupteten auch das *Beste* in der besten Weise zu sagen, andern eine Wissenschaft ihrer Kunst mittheilen zu können, zu *wissen*, was Redekunst sei, machten auch auf die Kenntniss anderer Wissenschaften Anspruch, bekämpften besonders und bedrohten die Sokratische Wissenschaft und waren dennoch im Grunde ohne Ahnung von den Merkmalen einer wahrhaft wissenschaftlichen Methode. Gegen diese und zu ihrer Belehrung ist der Phädros geschrieben. Wir werden also durch den inneren Zusammenhang der beiden Hauptgegenstände unsers Dialogs genöthigt, die Zeit der Entstehung zu berücksichtigen, um ihn zu verstehen. Und als diese Zeit wird eine sehr frühe entdeckt.

c. Allein wenn auch von Andern erkannt worden ist, dass die Philosophie der *letzte* Gegenstand des Gesprächs ist, der eigentliche Gegenstand der Forschung, so ist doch entweder die Vermittelung zwischen den Angaben über die Rhetorik und denen über die Philosophie, oder die Vermittelung zwischen den verschiedenen Momenten der Philo-

---

[1]) Vergl. S. 156, 157.

sophie bei den Späteren nach Schleiermacher eine andere und schlechtere.

Die schlechteste ist die neueste des Gelehrten, der die *genetische* Entwickelung der Philosophie Platons darzustellen versucht hat. Susemihl findet, S. 274 ff., den leitenden Grundgedanken des Mythus, wie des ganzen Dialogs in der *ἀνάμνησις*. Wenn dies aber der Hauptpunct wäre, den Platon sich und dem *ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι* klar machen wollte, hätte er doch im zweiten Theil [1]) die *Thätigkeit* dieser *ἀνάμνησις* irgendwie berühren müssen, indem er nachwies, wie die Ideen der *δικαιοσύνη* etc. nicht durch Erfahrung der Seele eingeprägt würden, sondern ein unveräusserlicher apriorischer Besitz der Seele seien, wie es im Phädon geschieht, oder an einem Beispiel, wie im Menon, diese apriorische *εὕρεσις* der Seele demonstrirte. Dass dies nicht geschieht, ist deutlish. *Für den Verfasser* des Phädros ist also *dieser* philosophische Punct nicht das besondere Object des *θαυμάζειν*. Hierauf kommt es aber allein an und besonders bei der Frage der Reihenfolge der Platonischen Schriften und seiner Entwicklung. Die von Hermias berichteten alten Erklärungen liessen sich ebenso gut wie Susemihls Ansicht rechtfertigen. Einige behaupteten, der Dialog handle *περὶ τἀγαθοῦ*, (*οἱ δὲ περὶ τοῦ πρώτου καλοῦ* ist idem). Im Mythus wird ja als Grund der Liebe des Philosophen zum Philosophen dessen Tugend genannt, und die Tugend erscheint als das *letzte* eigentliche Object der Liebe [2]) und wird in ihrer Erhabenheit geschildert. Die Gerechtigkeit wird ebenso im zweiten Theil auch als letztes Ziel und wahres Object genannt. Man könnte ferner mit Jamblich sagen, der Dialog handle *περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ*; denn von allen Berufsthätigkeiten wird angegeben, unter welcher Bedingung sie gute sind. Am leichtesten könnte man den Titel *περὶ ψυχῆς* rechtfertigen; denn nicht nur ein Beweis der Unsterblichkeit, sondern der Seele allgemeinstes Wesen, wie die besondersten Anlagen der einzelnen Menschenseelen u. s. w. finden wir im Mythus angegeben und im zweiten Theil berührt. Nirgends aber stösst man später im Dialog auf eine Erörterung des *ἀγαθόν*, *ἀνάμνησις* u. s. w., wie jene Erörterungen der *διαλεκτική*, der *ῥητορική* und der Kunst, zu schreiben.

Steinhart findet, S. 21, die Grundidee des Dialogs in „dem Gegensatz des freiern und höhern Lebens der Seele

---

[1]) In Bezug auf den Mythus vergl. 278.
[2]) Cfr. S. 276.

„zu dem ideenlosen Treiben des rein praktischen Verstandes „enthalten. Jenes sei das Streben der Seele, in ureigner „Kraft ihrer eigenthümlichen Anlage gemäss sich zu ent- „wickeln und im freiesten Schöpfungstriebe, ihrer ursprüng- „lichen Herrlichkeit (?) sich erinnernd, ihr Ideal in sich „selbst und Andern darzustellen.“ Dieser Grundgedanke ist zu allgemein, wie der alte Titel περὶ ἔρωτος. Hätte Platon das *Streben* eines guten *gebornen* Dichters in seinem *Beruf* zum *besonderen* Gegenstande seiner Forschung und Erörterung gemacht, könnte man denselben Grundgedanken gebrauchen und denselben Titel vorsetzen. Diese Grundidee ist ganz unfruchtbar, wenn es auf das Verständniss des *specifischen* Inhalts des Phädros ankommt. [1])

Stallbaum näherte sich, wie wir sahen, [2]) in der neuesten Ausgabe des Phädros ganz der Ansicht Schleiermachers wider seinen Willen. Hermann (Pl. Phil. S. 515) findet das geistige Band zwischen dem ersten und zweiten Theil „in der Rich- „tung (?) nach oben, nach dem Begriffe und der in diesem „enthaltenen Wahrheit, die durch alle irdischen Bestrebun- „gen hindurchgehen soll, um sie vor Willkür und Gemein- „heit zu bewahren und die namentlich auch denjenigen „Thätigkeiten des Menschen, die auf natürliche und künst- „lerische Schönheit gerichtet sind (Liebe, Redekunst), Weihe „und Maass verleihen muss.“ Es ist Hermanns Fehler, dass er jene *Richtung nach dem Begriff* selbst nicht in unserm Dialog *erforscht* und *dargestellt* findet. Eine Erörterung der Dialektik existirt für Hermann gar nicht als solche, als innerer Zweck, sondern nur als äusserer Zweck (S. 514; Veranlassung!), um den Beweis zu liefern, dass die psychologische Neigung (S. 673, A. 543) zur *Schönheit* des *Körpers* und der *Rede* durch eine Richtung nach oben veredelt, eine Mittelstufe (S. 674), ein Mittel werden könne, auf die Weisheit aufmerksam zu machen. Abgesehn von mehreren Missverständnissen Platons [3]) hat diese künstliche und dunkle

---

[1]) Vergl. 281, A. 1.

[2]) S. 277, A. 2.

[3]) Vergl. S. 279, A. 1. Hermann wurde veranlasst, diese Einheit aufzustellen, dadurch, dass er *unter Philosophie* nur die *logischen* Definitionen von Principien verstand (S. 673, A. 543); darum wollte ihm die „Kunst des freien Denkens und Mittheilens“ nach Schleiermacher zur „innersten Seele“ des Dialogs nicht ausreichen. Aber die Philosophie ist ja bei Platon im Phädros vom philosophischen Leben gar nicht getrennt, wie Schleiermacher nicht unbemerkt gelassen hat; das Mittheilen ist auch ein παραδώσειν der δικαιοσύνη u. s. w. (Phädr. 270, b).

Auffassung das Eigenthümliche, dass der bindende, mithin zu Grunde liegende Gedanke vom Verfasser selbst nicht in dem Gebundenen, der Liebe und Redekunst, vorzugsweise *gesehn* und *nachgewiesen* sein soll. Das bindende Glied existirte also nicht für den Verfasser und existirt nicht für den Leser.

d. Mit Schleiermacher stimmen in der Hauptsache mehrere überein, wie Ruge, Brandis, Krische. Allein dieselben haben die Auffassung des Hauptpunctes doch nicht fest genug im Auge behalten. Ruge (Platonische Aesth. S. 87) findet in der „*allgemeinen* Erinnerung der Seele an die Ideen als Be„geisterung, wie sie im Mythus geschildert wird, den Grund„gedanken." Hier wird schon der Grundgedanke des Mythus missverstanden oder *verkehrt* verstanden. [1])

Brandis (Gesch. d. Phil. II, 1, S. 182 ff.) hält ebenfalls den Mythus für die Hauptsache, so dass „die Liebe als Trieb „zur Philosophie mit ihrer Begründung durch die dogmatischen „Angaben über das Wesen der Seele der letzte Gedanke des „Dialogs" bleibt. Der dialogische Theil erscheint dann als Zugabe von Untersuchungen über Form und Inhalt (?) eines solchen Philosophirens. Es verbietet uns aber schon der formelle Unterschied einer *mythischen langen Rede* von einem *dialektischen, mündlichen* Wechselgespräch, den Hauptgedanken, auf dessen *διδαχή* und *ἀνάκρισις* der *Schreiber* des Phädros es abgesehn hatte, im Mythus zu suchen. [2]) Es ist aber von *entscheidender* Bedeutung für die Frage über die *Reihenfolge* der Platonischen Schriften, ob man den Platon mit der Idee der Liebe zur Philosophie oder der Idee der philosophischen Methode *hauptsächlich* sich beschäftigt denkt.

Krische (Ueber Pl.s Phädros) nennt S. 133 „die Dialektik „als Kunst des Denkens und Seins den Kern des ganzen „Gesprächs." Dagegen heisst es S. 132: „die das Ganze „beherrschende philosophische Idee hat Platon in die zweite „Liebesrede des Sokrates verlegt." Doch vielleicht ist kein Widerspruch in diesen Sätzen. Krische schreibt überhaupt etwas schwerfällig und undeutlich. Denn auch wenn die Dialektik die Hauptidee bildet, bleibt der Mythus auf die Erörterung derselben berechnet und enthält mehrere directe Angaben über die dialektische Kunst und Gabe, die im dialogischen Theil nur ausgeführt werden.

---

[1]) Vergl. S. 271, A. 1.

[2]) Vergl. hierüber Platons Aeusserungen Phädros. 275, c; 277, e ff.; 265, b. Hierzu kommt die Analogie anderer Gespräche, die neben einem Mythus oder einem ähnlichen Erguss einen Gegenstand *positiv* behandeln, wie der Politikos. Cfr. S. 265, A. 2.

e. Es ist mithin seit Schleiermacher in Bezug auf den Hauptgedanken keine neue Entdeckung gemacht. Man muss zu dem Satz zurückkehren: „die innerste Seele des ganzen „Werks ist nichts Anderes als der Inbegriff jener höheren „Gesetze, nämlich die Kunst des freien Denkens und des „bildenden Mittheilens oder die Dialektik.“ Ebenso wenig ist der Gesichtspunct der Vermittelung zwischen den Angaben über die *wahre* Rhetorik und der Theorie der Dialektik zu verrücken und zu ändern, wie wir gesehn haben. „In der „Rhetorik, in der fast ausschliesslich wissenschaftliche Form „anerkannt war, soll der Geist der Dialektik nachgewiesen, „in ihr diese Kunst erkannt und entdeckt werden.“ Endlich ist der reale Zusammenhang zwischen dem Mythus und dem zweiten Theil in der richtigen Weise von Schleiermacher (S. 65 ff.) angegeben. „Weil die Philosophie hier ganz „erscheint, nicht nur als innerer *Zustand*, sondern als ihrer „Natur nach sich äussernd und mittheilend, so musste auch „der *Trieb* zum Bewusstsein gebracht und dargestellt werden. „Dieser ist nichts anderes als jene echte und göttliche Liebe. „Der Trieb selbst ist ein ursprüngliches, also Leidenschaft „und göttliche Eingeistung, (und philosophische Anlage und „Beruf *τοῦ διαλεκτικοῦ*). Die gelungene Befriedigung des „philosophischen (wie jedes andern) Triebes ist aber das „Werk der Kunst und der anordnenden Besonnenheit, (der „dialektischen Methode).“ Der philosophische Trieb selbst ist eine Anlage für dialektisch-methodische Erörterung, eine Liebe zu derselben und zu denen, die in dieser Kunst Fertigkeit besitzen, und die Bethätigung des Triebes ist ja nichts anderes als das Streben, durch begriffsmässiges Theilen und Zusammenfassen zur Wahrheit zu gelangen und dieser Verfahrungsart wird der *διαλεκτικός* sich *zuerst* bestimmt bewusst. Der zweite Theil ist aber nur eine begriffliche Erörterung dieser Art, den Trieb zu bethätigen. Wie sehr die Schilderung der Liebe im Mythus auf *diesen* Theil angelegt ist, erkennen wir darin, dass, was hier als der dialektischen Kunst *„Gesetze“* begriffen wird, im Mythus als *Merkmal* und und *Weise* der *Liebe* aufgestellt wird. [1]) Der zweite Theil hängt daher *realiter* mit dem Mythus in zwiefacher Weise zusammen. Einmal ist die Antwort auf Fragen, die im zweiten Theil sich uns aufdrängen, im Mythus positiv gegeben.

---

[1]) Vergl. S. 270, ü. Natürl. Anlage des Philosophen, S. 275, 276, ü. Macht und Object der Liebe, S. 277, ü. Quellen, Mittel, Methode dieser Liebe.

Im Dialog, 266, b, sagt Sokrates, wenn er einen mit dem Vermögen (δυνατόν) begabt finde, *εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ᾽ ὁρᾶν*, verfolge er ihn, als *ἐραστής*, *κατόπισθε μετ᾽ ἴχνιον ὥστε θεοῖο.* Im Mythus haben wir aber erfahren, dass es geborne Zeuskinder mit einer solchen *δύναμις* und *φύσις* so gut gebe, als geborne Dichter. Im Dialog wird, 274, a, gesagt, man müsse den langwierigen Weg der dialektischen Bildung nicht scheuen; *μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον.* Im Mythus wird dieses ewige *ἀγαθόν* angegeben. Zweitens werden aber Sätze des Mythus im zweiten Theil bald in anderer Form nur *wiederholt,* bald *dialektisch* erörtert. Wiederholt wird der Gedanke der Wechselwirkung zwischen dem ähnlichen Schüler (Geliebten) und Lehrer (Liebhaber) 278, b. [1]) Die Erörterung über die dialektische Methode ist nur eine Ausführung der von uns [2]) zusammengestellten Sätze nach *Einer bestimmten* Seite hin. Der reale Zusammenhang in beiderlei Weise ist ein *durchgängiger* und liesse sich leicht als *solcher* nachweisen.

f. Bei der Feststellung des Umfangs der Idee der Dialektik kommt es aber nur auf das an, was in diesem Gespräch für den *Autor* als Gegenstand des *θαυμάζειν* und der *ἀνάκρισις* und *διδαχή da* ist. Daher wird man auf den zweiten Theil sich beschränken müssen, alle Sätze des Mythus, sofern sie nicht hier dialektisch erörtert werden, fallen lassen, wenn auch dieselben wiederholt werden oder an sie angeknüpft wird, wie an den Satz 253: *ἰχνεύοντες παρ᾽ ἑαυτῶν ἀνευρίσκειν.* Denn es handelt sich doch vor Allem um jenen *begriffenen* Besitz, von dem Platon im Menon und Parmenides sagt, dass er ein bleibender, unverlierbarer, *λογισμῷ gebundener* sei, den er andern *lehrend mittheilen* könne. In unmittelbarer Weise dagegen besitzt Platon schon hier sein ganzes System. Der eben erwähnte Satz zum Beispiel muss, zu Ende gedacht, zur Erörterung des Menon führen und so kann man die Anknüpfungspuncte zu allen grösseren und kleineren Dialogen im Phädros nachweisen. Diese Sätze sind auch auf einander bezogen, aber in der Weise des unmittelbaren Denkens, wie der Dichter in den verschiedenen Theilen seines Dramas Uebereinstimmung erzielt, (*οὐκ ἐκ τέχνης τοῦ σωφρονοῦντος*, Phädr. 245). In diesem Sinne enthält also der Mythus eine *„Ahnung"* des ganzen Platonischen Systems, den Trieb und Keim, der sich zur mächtigen, dauernden

---

[1]) Cfr. S. 277, über Quellen.
[2]) Cfr. S. 277, Methode der Liebe.

Eiche im Verlauf von sechzig Jahren entwickelt hat, wie Schleiermacher bemerkte.[1]) Aber die wirkliche Ideenlehre, *ἀνάμνησις* u. s. w. darf man erst in den Gesprächen suchen, wo sie wirklich genannt, zum Gegenstand des *θαυμάζειν* für den Autor und Leser gemacht, die *schwierigen Fragen* in begrifflicher Weise entweder *festgestellt* oder *gelöst* werden.

g. Die *Idee der Dialektik* wird aber nun nicht in abstracto,[2]) sondern in der Form der Idee eines *διαλεκτικός* gefasst. Dieser wird stets als ein *Ideal* (274, a) geschildert, dem sich zu nähern die *Aufgabe* sei.

Der Dialektiker muss von Natur für seine Kunst begabt sein, (266, b). Ein solcher ist daher auch von selbst ein *ἐραστὴς τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν* und derer, die hierin geschickt sind. Er scheut darum nicht die unermessliche Denkarbeit, (*πολλὴ πραγματεία*, 273, e). Er sucht unablässig dialektische Erörterungen *περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους* (259), über Grosses und Geringeres (261, b) anzustellen.

Das Verfahren bei dieser Uebung ist ein zwiefaches. Er sucht das *Geschiedene* unter *Einen* Begriff zu bringen (265, d; 273, e) oder er sucht umgehehrt *Einen* allgemeinen Begriff bis zum *Letzten* nach *Begriffen* theilend zu bestimmen, (265, e; 277, b). Eine Fertigkeit in diesen beiden Methoden sucht er mit Bewusstsein sich anzueignen, (*δύναμιν τέχνῃ λαβεῖν*, 265, d). Es ist das Ziel, welches angestrebt wird, die *ἐπιστήμη*, (269, d). Denn jene Begriffe, die gewonnen werden, sind *τὰ ὄντα, τὸ ἀληθές*, (277, b; 273, e). Der Dialektiker wird also ein *τὴν ἀλήθειαν εἰδώς* (273, d), in Bezug auf *τὰ δίκαια* etc., die *ψυχή* u. s. w., (277, d, b). Er lernt die *φύσις* (277, b), die *δύναμις* (237, c), was ein jedes Ding an sich und worin es andern ähnlich ist (262, b), d. h. die *οὐσία* eines jeden Dinges kennen, deren *ὅρος* oder *λόγος* oder *ἄτμητον* anzugeben er sich eben übt. Er lernt z. B. die Zahl der nach Begriffen unterschiedenen Seelenclassen angeben; ferner *wie* jede Classe *beschaffen* ist, *warum* jedesmal die Menschen so oder so beschaffen werden, durch welche *Mittel*, aus welcher *Ursache* jedesmal eine Menschenclasse zu einem bestimmten Entschluss nothwendig sich be-

---

[1]) Die Quelle der grössten Zahl der Sätze im Mythus ist der Lehrer Sokrates (s. S. 246 ff.), dann die alten Philosophen und Dichter, die im sokratischen Geist interpretirt werden (S. 254 ff.), auch ein Hippokrates, (S. 158). Die *unmittelbare* Zusammenstellung ist die Arbeit des *συνοπτικός* Platon.

[2]) Wieweit, siehe S. 294.

wegen lässt, (271, d). Um ein vollendeter Redner zu sein, müsste er nur noch die Naturgabe, die Fertigkeit im passenden Gebrauch der aufs πείθειν berechneten Mittel und das richtige Urtheil über den jedesmaligen Fall haben, (φύσις, μελέτη, αἴσθησις, 269, d; 271, e).

Dieser wissenschaftliche *Zustand*, zu dem die dialektische Methode führt, wird noch von andern Folgen wissenschaftlicher Art begleitet. Der Dialektiker wird nicht getäuscht. Denn Täuschung beruht auf Verwechselung des Aehnlichen, Unkenntniss der wahren Unterschiede, (263, a, b; 262, a, b). Ein grosser Vorzug des Dialektikers ist der *nothwendige* Zusammenhang seiner Rede. Eine bestimmte Idee geht durch dieselbe und wird nicht aus den Augen gelassen. Die Theile derselben werden begrifflich bestimmt, so dass sie in organischer, nothwendiger Reihenfolge vom Ersten bis zum Letzten genetisch von selbst sich entfalten, (264, b, c). In Folge dessen befindet der Dialektiker sich immer in Uebereinstimmung mit sich selbst (265, d) und es wird ihm auch möglich, von *Andern verstanden* zu werden, (237, c).

Dies Letzte ist ein wesentliches Moment; denn der Dialektiker hat einen Trieb, sich Andern mitzutheilen. Indem er von ihnen nun verstanden wird, wird er sich selbst seines *λόγος bewusst*, (dass εὑρεθεὶς ἐνῇ: 278, a). Diesen λόγος in Andern zu erwecken, besitzt der Dialektiker zunächst eine besondere Kunst, die ἀντιλογική. Er weiss die Gegengründe zu finden, die wahren von den falschen, die auf Verwechselung von Aehnlichem beruhen, zu unterscheiden. Daher versteht er, die Täuschung des Angeredeten herbeizuführen und auch, sie ihm nachzuweisen, (Phädros 261, b; 263, c).

Dann besitzt er auch die wahre Methode und Kunst, um zu diesem Ziele zu gelangen. Denn es giebt keine andere wissenschaftliche Methode, sowohl selbst den λόγος zu finden und sich desselben bewusst zu werden, als auch andern denselben mitzutheilen, als das mündliche Wechselgespräch, das διαλέγεσθαι, (Phädr. 259). Der Dialektiker wendet sich nur an einen Dialektiker, die ψυχὴ προσήκουσα (276, e), die zu seinem εἶδος (266, c) gehört. Den Menschen anderer Classen gegenüber schweigt er; er weiss, mit wem er zu reden hat oder nicht, (275, e; 276, a). Er weiss auch, wie er mit dem Schüler (πρὸς τὸ διδάξαι, 277, c) zu reden hat. Sein Unterricht ist ein Unterricht μετ' ἐπιστήμης, (276, e, a). In Bezug auf das, was er selbst als seinen λόγος aufstellt, ist er im Stande (δυνατός), die Einwürfe abzuwehren, ihm zu Hülfe zu kommen und so allen Miss-

verständnissen vorzubeugen, (275, e). Er vermag dies auf alle Weise, weil er die Wahrheit (*τὸ ἀληθὲς ᾗ ἔχει:* 278, c) im Ganzen und in lebendiger Weise besitzt und jeden Einzelsatz als einen geringen Theil dieses Besitzes aufzuzeigen fähig ist. Von der andern Seite prüft er den Angeredeten selbst und was er sagt, (*ἐξέτασις*, 258, d). Es wird der *wahre* Gehalt der Aussage (*μή τι λέγωσι*, 260, a) dialektisch untersucht, (*ἀνάκρισις*, 277, e). Untersucht wird stets, ob sie mit Anderm, Vorhergehendem oder Folgendem nothwendig übereinstimmt (260, e), bis die Aussage sich zuletzt als der *ἀληθὴς λόγος selbst* sich selbst entwickelnd darstellt, (270, c). Was er damit erreicht, ist, dass eben dieser *λόγος ἀληθής* als ein innerlich, lebendig Errungenes der Seele durch sich selbst erscheint (*ἔνδοθεν ἀναμιμνήσκεσθαι*, 275, a), er ein deutlicher und dauernder Besitz derselben wird (*βεβαιότητα καὶ σαφήνειαν* hat, 277, d), endlich ein eigner, lebendiger Besitz wird, mit dem dialektischen Vermögen, neue eigenthümliche Früchte hervorzubringen, verbunden, (277, a). Der dialektische Lehrer bewirkt vermöge seiner Methode, dass der Schüler in Wahrheit weiss, (*σοφίας ἀλήθειαν πορίζει*, 275, a). Seine Methode ist die einzig wissenschaftliche, die wirkliche *διδαχή*, (275, a; 277, e). Lange zusammenhängende Reden, sowie schriftliche Aufzeichnungen haben nicht diesen Erfolg; die ersten werden daher vom Dialektiker zum Zweck seiner *διδαχή* nicht angewandt, und eigene Schriften haben nur als Aufzeichnung zur Erinnerung für ihn Werth, (277, e ff.). [1])

h. Nach der etymologischen Erklärung des *wirklichen* Sokrates besteht das *διαλέγεσθαι* in dem *συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα* (*ἢ τὰ*

---

[1]) Der Zusatz, 276, d: *καὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι,* scheint anzudeuten, dass Platon einer Schrift, die ein bestes *εἴδωλον* einer mündlichen dialektischen Erörterung sei (276, a), die Fähigkeit zuschreibt, auch bei *einem,* der nicht weiss und nicht zugegen war, wenn er nur Dialektiker ist, die beschriebene *διδαχή* ***nothwendig*** zu bewirken. Die Polemik gegen das Geschriebene beruht auf der Beschaffenheit der zur Zeit bekannten Schriften. Denn auch die in Vers oder Prosa geschriebenen *λόγοι* des Parmenides etc. (Phädr. 278, c) hatten keine Definitionen, Termini, Unterscheidungen, keine *ἀνάγκη λογογραφική,* mithin fehlte alles, wodurch eine ***bestimmte*** *διδαχή* ***nothwendig*** gemacht wird. Wie Platon diese Philosophen willkürlich in Sokratischem Sinn deutet, sehen wir S. 254 ff., und wie er sich um die *wirkliche* Bedeutung des *νοῦς* etwa eines Anaxagoras noch nicht kümmerte. Cfr. S. 237, A. 2. Ueber die Polemik gegen Reden und Schriften siehe S. 125—127.

ὄντα: Mem. IV, 5, 12; 6, 1). Dass Sokrates seine Zuhörer διαλεκτικωτέρους machte, und zu machen sich angelegen sein liess, sagt Xenophon am angeführten Ort und giebt besonders IV, 6, Proben seiner verschiedenartigen Methoden. Dass Kritias und Alcibiades, die früh dialektische Anlage und Neigung zur Kunst des ἀντιλέγειν verriethen, den Sokrates aufsuchten, um für ihren staatsmännischen Zweck besonders die ἀντιλογική bei ihm zu erlernen, bemerkt Xenophon I, 2, 14, 15, 40 ff. Es genügt hier auf die Abhandlung über Sokrates Charakter im Phädros zu verweisen, wo wir durch Parallelstellen aus der Apologie und den Memorabilien nachwiesen, dass, was hier im Phädros über ἐξέτασις, ἀνάκρισις, διδαχή u. s. w. gesagt und zusammengestellt wird, zum Theil Aussagen des Sokrates sind, zum Theil als Fähigkeit und Verfahrungsweise desselben vom Xenophon schon bemerkt wurde. Sokrates bezeichnete seine Kunst selbst als eine Kunst der ἐξέτασις etc. und als eine solche stellte sie sich von selbst dem beobachtenden Schüler dar, wie andererseits auch als ἔρως. [1])

Das Ideal, welches Platon demnach vor Augen hat, ist der wirkliche Sokrates. Die Idee der Dialektik, die den Hauptgedanken des Dialogs bildet, ist im Grunde nichts, als der Hauptgedanke, von dem Sokrates beseelt war, und von dem aus das Streben desselben im Unterschiede von allen andern gleichzeitigen und früheren Denkern am leichtesten und *zuerst begriffen* wurde. Platon ist also nichts weiter, als ein Interpret und Aufbewahrer Sokratischer Gedanken. Für διαλέγειν κατὰ γένη τὰ ὄντα heisst es bei Platon τέμνειν κατ' εἴδη (und γένη), κατ' ἄρθρα. Wir dürfen daher mit vollem Recht jene Aeusserung auf unsern Dialog beziehn: „Er schreibe ἑαυτῷ „ὑπομνήματα (ὑπόμνησις τοῦ εἰδότος) θησαυριζόμενος εἰς „τὸ λήθης γῆρας ἐὰν ἵκηται, (276, d)." Denn das Gespräch erscheint durchaus als eine Zusammenstellung (σύστασις πρέπουσα, 268, d) mündlicher Erörterungen des Sokrates, von Einer Hauptidee desselben aufgefasst. Platon ist also im Phädros recht eigentlich *„Sokratiker,"* der Phädros in der specifisch *Sokratischen* Periode, d. h. in der Jugend von ihm geschrieben.

Durch diese Auffassung wird dem jungen Sokratiker seine wissenschaftliche Selbständigkeit gar nicht abgesprochen, auf die er selbst öfters hinweist, Phädr. 278, b: ἐνέφυσαν τούτου

---

[1]) Cfr. S. 281, 282.

(des *λόγος* im Lehrer) *ἔκγονοί τε* (Consequenzen) *καὶ ἀδελφοὶ* (umfassendere Anwendung, umfassenderer Begriff etc.) *ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν.*[1]) Es wurde schon öfters angegeben, wie dieser oder jener Gedanke nur im *Geiste* des Sokrates gedacht sei. Aber die Hauptsache bleibt, dass er die Sokratischen Aeusserungen ihrem tiefsten Grunde nach verstanden, dass er besonders mit Klarheit erkannt hat, wie die Sokratische Methode die eigentliche einer wahren, *lehrbaren,* darum *dauernden* (*βεβαιότης*) *ἐπιστήμη* sei, die *Schriften* der früheren Dichterphilosophen darauf keinen Anspruch machen können, dass er mit Begeisterung die *möglichen Folgen* dieser neu entdeckten Methode *voraussieht,* endlich dass er einen so grossen Schatz von Grundprincipien, die von Sokrates einzeln und in anderm Zusammenhang einer speciellen Unterredung über einen bestimmten Fall entdeckt wurden, nicht nur *behält,* sondern theils in *unmittelbarer* Weise mit Bezug auf den Hauptgegenstand zusammendenkt, theils in *vermittelter Weise* (*μετ' ἐπιστήμης*) zu diesem Hauptgegenstand verarbeitet. Dies ist die Arbeit des speculativen, systematischen Denkers, der hier im ersten Werk sich gleich so offenbart, dass man ein Programm des fertigen Systems vorzufinden geglaubt hat, während das Werk doch nur als eine „Ahnung" des Systems bezeichnet werden konnte. Wie in dem Entschluss, das Erörterte für sich zur Erinnerung, für andere Dialektiker zur Belehrung, endlich für sich selbst zur wiederholten kritischen Lectüre (*ἡσθήσεται θεωρῶν αὐτοὺς* [*λόγους γεγραμμένους*, insbesondere solche mythologisch-dichterische, wie der Mythus] *φυομένους ἁπαλούς*, 276, d) aufzuzeichnen, Platon schon einen *besonderen* Wissenstrieb offenbart, so zeugt der eben erwähnte Charakter des ganzen Dialogs von einem gewaltigen Fortschritt des genialen Schülers gegenüber seinem Lehrer. Diese Beobachtung kann uns aber nicht verleiten, das Gespräch in eine spätere Zeit zu verlegen. Denn es ist eine *erfahrne Wahrheit* Platons, der in dem Satz ausgesprochen ist, Theät. 146, b: *τῷ γὰρ ὄντι ἡ νεότης εἰς πᾶν ἐπίδοσιν ἔχει.* Es ist überhaupt eine Wahrheit ohne Ausnahme, dass der Fortschritt der genialen Personen in der Jugend und mit Einem Mal gemacht wird, und von den genialen Philosophen so gemacht wird, dass ihre erste selbständige Abhandlung über die speciellste Frage zugleich eine Ahnung des ganzen

---

[1]) Cfr. Phädros 277, a; 253, a.

Systems ist, das mit einem Minimum anfängt, aber in diesem als Anfang doch enthalten ist, wie im Keim die Eiche.

Man kann auch sagen, dass mit solcher Begeisterung von der wissenschaftlichen Methode zu sprechen, so dass alles Andere fast verschwindet, nur ein Jüngling im Stande sein konnte. Auch dass stets nur von den Fähigkeiten des διαλεκτικός,[1]) nicht von der Dialektik in abstracto gesprochen wird, dass von vielleicht unerreichbaren, jedenfalls erst durch lange Uebung (πολλὴ πραγματεία) zu erreichenden Fertigkeiten gesprochen wird,[2]) dass gar *überschwängliche* Folgen von der Beschäftigung mit der Dialektik erwartet werden, kann man nur erklären, wenn der Dialog in jener Jugendzeit entstand, wo Platon zuerst in den Kampf des Sokrates gegen die Unwissenschaftlichkeit und Unwahrheit der Sophisten, Rhetoren, Staatsmänner und Bürger eingeweiht wurde.

Mithin können wir auch mit Bezug auf den Hauptinhalt mit Recht behaupten, dass der Phädros ein Erstlingswerk sein muss. Und diese Behauptung liesse sich durch viele Nebenargumente stützen. Der *wirkliche* Dialektiker Sokrates prüfte immer, ob das Wissen seiner Gegner (Heerführer, Finanzmänner, Staatsmänner u. s. w.) auch wirklich eine Wissenschaft (ἐπιστήμη, τέχνη) sei, wobei in der Regel sich herausstellte, dass dieselben kein Bewusstsein davon hätten, was eine Wissenschaft sei, noch was insbesondere zu ihrer Kunst erforderlich wäre. Diese *Postulate* bezeichnete ihnen Sokrates, der zu wissen behauptete, was *Wissen* und Nichtwissen sei. Er vergass nicht hinzuzufügen, dass er selbst zwar nicht wisse, wie viel Einnahmen Athen habe, wodurch sie gegenwärtig sich steigern liessen u. s. w., aber nannte sich doch mit Recht einen Lehrer der Finanzwissenschaft.[3]) Ganz diese Stellung nimmt der Dialektiker im Phädros (271, c, d ff.) dem Redner gegenüber ein. Αὐτὰ τὰ ῥήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετές, sagt er; was aber vom vollendeten Redner gefordert wird, weiss er anzugeben. Die Weise, wie der Hauptinhalt, die Fähigkeit des Dialektikers schlechthin dem Leser zum Bewusstsein gebracht wird, ist von dieser

---

[1]) Cfr. S. 302, A.

[2]) Ohne uns gleichwohl wie im Sophist, Politikos, besonders im Parmenides ein reifes Beispiel einer solchen πραγματεία zu geben. Denn seine Definitionen des Eros geben kein adäquates Beispiel der Regel (265, e; 266, a) und werden von Platon selbst als unreif bezeichnet. (εἴτε εὖ, εἴτε κακῶς). Die Definition von der ἐπιθυμία (238) ist auch geradezu Gorgianisch.

[3]) Cfr. 190–201.

Seite betrachtet *specifisch Sokratisch.* Wichtiger ist noch die Thatsache, dass zu den eigentlichen Objecten der dialektischen Erörterung nur die *ψυχή, δικαιοσύνη, σωφροσύνη* etc., endlich die *ἐπιστήμη* selbst (die sich aber nur auf die eben erwähnten Gegenstände bezieht: 247, d), gezählt werden. Das *ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ* in Bezug auf diese Objecte (277, d) zu vermeiden ist besondere Aufgabe der Dialektik. Mit der rein wissenschaftlichen Kenntniss dieser Objecte (*ἐπιστήμη*) wird Fähigkeit (*ἐπιστήμη*), jenen Ideen der *δικαιοσύνη αὐτή* etc. gemäss handeln zu *können* und zu *wollen,* zugleich gesetzt, ohne als solche begrifflich von jener *wirklich* [1]) unterschieden zu werden, wie sie ja im Sokrates als nicht verschiedene erscheinen [2]) und nach Xenophon von ihm nicht unterschieden wurden, [3]) weil ein richtiges Handeln, ein Thun des Rechten in rechter Weise um des *Rechten willen,* ohne das *dialektische* Bewusstsein nicht *für* ihn existirte.[4]) Die Dialektiker bilden einen eignen Stand, aber als Aufgabe desselben wird nichts Besonderes, nur was allgemeine Aufgabe der Menschen ist, angegeben; sie werden mit dialektischen Gaben geboren, aber eben diese Gaben erscheinen nur als ein *geringerer* Grad *λήθης τε καὶ κακίας* in Bezug auf das sittlich Gute, werden zugleich als besondere Anlagen zur Tugend in mythischer Weise geschildert. [5]) Wir sehen demnach, wie auch in Beziehung aufs Object der dialektischen *ἐπιστήμη* Platon noch gar nicht über den Gesichtskreis des Sokrates hinausgeht.

---

[1]) Auf die *wirkliche, ausdrückliche* Unterscheidung kommt es aber an, wie im Protagoras ausdrücklich von der *ἐπιστήμη* dessen, „was ich weiss,“ jene *ἐπιστήμη,* „dass ich weiss,“ im Theätet, *ἐπιστήμη* bestimmter von dem Begriff der *δόξα ἀληθής* unterschieden wird. Hätte Platon die Form, in der der vollendete Redner die Wissenschaft von den Seelenclassen u. s. w. neben der richtigen Meinung *(αἴσθησις)* über den bestimmten Fall haben muss, von der *specifisch dialektischen κατ' εἴδη ὁριζόμενος* und *λόγῳ* unterschieden, so brauchte er diese Unterscheidung nur aufs Ethische zu übertragen und er hatte den bestimmten Gegensatz der *ἐπιστήμη* und *δόξα ἀληθής auch* auf diesem Gebiet. Diese Unterscheidung ist aber im Phädros keine schon *gemachte,* sondern nur *mögliche,* und allerdings schon *nothwendig postulirte,* da der Verfasser sich unmittelbar gewiss ist, dass die Dialektiker ein besonderes *εἶδος* bilden, (266, c). Cfr. S. 296—299.

[2]) Cfr. S. 226 ff.

[3]) Cfr. S. 227, A. 5 u. 221, 222.

[4]) Und überhaupt vor ihm *im* Hellenischen Bewusstsein nicht existirte. Sokrates verhält sich zu diesem, von dieser Seite betrachtet, wie Kants Imperativ zu dem Eudämonismus seiner Vorgänger. Cfr. S. 240, 236, 237.

[5]) Vergl. S. 271--274 mit d. Anm.

i. Jedes philosophische System fängt als ein Ganzes mit Einem Mal und mit Behandlung Einer Frage an, mag sie eine Phänomenologie des Geistes, die Möglichkeit eines synthetischen Urtheils a priori oder die Idee einer dialektischen Methode betreffen. Die späteren Arbeiten nehmen zu der ersten als speciellere Ausarbeitungen, die bei Platon in besonderer Weise auch Fortschritte des philosophirenden Subjects bezeichnen, die Stellung von besonderen *Bestimmungen* eines allgemeinen Princips ein. Darum ist es ein richtiges Verfahren, die Zeit der Entstehung der Platonischen Gespräche zu bestimmen nach der Menge der gewonnenen *bestimmteren* Begriffe, d. h. nach den Beziehungen auf diejenigen Gespräche, in denen sie *gewonnen* werden. In diesem Verfahren gehen die Gegner Schleiermachers soweit, dass sie behaupten, der Phädros müsse nach dem Protagoras, Gorgias, Theätet, Kratylos, Menon, Sophist, Politikos, Parmenides geschrieben sein,[1]) weil er *Andeutungen* auf dieselben enthalte und sein Inhalt sie *voraussetze.* Sie bewegen sich dabei aber auf einem durchaus schlüpfrigen Boden.

Verfehlt ist es, wenn aus etymologischen Wortspielen, wie die Ableitungen von *μαντική* (244, c; cfr. 242, c) und *οἰωνιστική* (244, d), die im Kratylus *wiederholt* werden, gefolgert wird, dass der Kratylus vorausgegangen sein muss.[2]) Diese Ableitungen sind im Phädros *fragmentarische* Wortspiele zum Theil im *tragischen* Stil *Gorgianischer Worterklärer,* zum Theil in der *geistreichen* Weise des Sokrates, wie die Ableitung des *διαλέγεσθαι* von *διαλέγειν*, (zerlegen).[3]) Im Kratylus sind diese Wortspiele im *Zusammenhang* mit andern wiederholt, werden angewandt, um *solche* Worterklärung und Verbindung zu verspotten. In ähnlicher Weise unstatthaft ist es, wenn aus der Analogie der Sokratischen Prophezeiung über den Isokrates mit jener im Theätet 142, c,[4]) eine zeitliche Priorität des Theätet gefolgert wird. Die Erwähnung der *Bewunderung* als *Anfang* der Philosophie im Subject, Phädr. 251, a, beweist umgekehrt, dass der Phädros Product eines unreiferen und *un-*

---

[1]) Dies nehmen Hermann und Steinhart an. Cfr. Steinhart Einl. S. 88 ff.; Hermann, Plat. Phil. S. 510 ff. Susemihl, I. 279 ff. lässt den Phädros nach Theätet, Kratylos, Menon, vor dem Sophisten entstanden sein.

[2]) Cfr. Susemihl, S. 280.

[3]) Cfr. S. 218, 216, 217, die Cit.; S. 312, h.

[4]) Der wirkliche Sokrates war für *viele* ein Prophet, cfr. S. 213, A. 2.

klareren Denkers sein muss.[1]) Der Werth der sogenannten Pythagoreischen Elemente wurde Seite 123 ff. geprüft, die Grundlagen zum Mythus Seite 253 ff. erörtert: alle auf der falschen Hypothesis gebauten Folgerungen fielen weg. Wenn Susemihl die *Naturschilderung* im Stil der Sappho für *Naturstudien* erklärte und dann folgerte, dass im Phädros „zuerst eine tiefer greifende Verschmelzung der *Sokratik* mit der *ältern Naturphilosophie* in Angriff genommen werde,“ „das Gespräch mithin ein spätes Werk Platons sein müsse,“ so war dies ein arger Missgriff, wie wir sahen.[2]) Mit dem beiläufig erwähnten *neuesten* Satz des Arztes Hippokrates über die Nothwendigkeit einer Wissenschaft des All, wenn man eine Wissenschaft des menschlichen Körpers erwerben wolle, und dem ebenso fragmentarischen und unbestimmten Satz des Platon, dass ohne Kenntniss der Natur (*φύσις*) des All (*τοῦ ὅλου*) man nicht eine Kenntniss der Natur der Seele erlangen könne, lässt sich nimmer ein so *bestimmter* Satz beweisen: „dass Platon schon mit seiner Dialektik und Lehre „von der Seele, dem Staat u. s. w. so weit fertig sei, dass „er zur *Darstellung*[3]) seiner Naturstudien sich getrieben „fühle.“

Innere Beziehungen auf andere der genannten Gespräche Platons sind im Phädros nicht nachzuweisen. Dass hier noch kein Unterschied der Wissenschaft des „was“ von jener, die *noch dazu* eine Wissenschaft des „dass“ ist, gemacht wird, noch der Begriff einer *δόξα ἀληθής* gewonnen ist, wurde schon dargethan. Es ist aber in der ganzen Erörterung auch nirgends eine Lücke, wo etwa, wie im Staat, Timäus, Philebus und Parmenides,[4]) angedeutet würde, dass man eine ausführlichere Erörterung eines dieser oder jener Begriffe, wie der *ἐπιστήμη*, *δόξα*, *αἴσθησις*, in einer andern *πραγματεία* suchen möge. Es wurde ja überhaupt nachgewiesen,

---

[1]) Cfr. S. 279, A. 2. Susemihl, S. 279, benutzt diesen keineswegs auf der Hand liegenden Berührungspunct mit dem Theätet zu einer Deduction, deren Unstatthaftigkeit schon durch die vielen „*freilich*,“ „obgleich,“ genugsam indicirt ist.

[2]) S. 171.

[3]) Vom eifrigen Studium der physischen, astronomischen, medicinischen Bücher und der *Darstellung des Gelernten* und *Erfahrenen* in einem neuen systematischen Zusammenhange kann Susemihl doch nur reden wollen, da er mit uns eine frühe Lectüre solcher Schriften, wie die des Empedokles, nicht in Abrede stellt.

[4]) Politic, 436 *(μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός κ.τ.α.)*; Timäus. 51, *(ἄλλο μῆκος)*. Philebos 15 ff.; Parmenides, 142, a (die Ausdrücke *ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα, ὄνομα*).

dass im Phädros in Bezug auf diese Gegenstände weder feste Termini, [1]) noch feste Begriffe, die durchgeführt wären, zu entdecken sind. Ein Schwanken oder eine Unklarkeit bei dem *reifen Schriftsteller* und nach dem Theätet in dieser Beziehung ist ganz undenkbar. [2]) Es wird im Theätet, 208, c ff., die Definition gegeben, die ἐπιστήμη bestehe im Ergreifen (λαμβάνειν) des λόγος, dies aber sei ein Angeben des letzten Unterschiedes eines Dinges von allen, (διαφορά). Auf die Frage, *οἷον τίνος τίνα ἔχεις μοι λόγον εἰπεῖν*, wird der λόγος der Sonne so bestimmt: *τὸ λαμπρότατον τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἰόντων περὶ γῆν*. Dies ist kein *Begriff,* keine Angabe des νοῦς, sondern der αἴσθησις, und in *solchem* Angeben *solcher* Unterschiede kann, wie man findet, die ἐπιστήμη nicht bestehn. Das aber erkennen wir hierbei deutlich, dass im Theätet die ἐπιστήμη in Bezug auf die *begrifflichen* ἄτμητα von der ἐπιστήμη (Wahrnehmung = Wissen) der *sichtbaren* ἄτμητα fest *unterschieden* werden und dass diese *Unterscheidung* durch Ausschliessen der letztern von der erstern hier gewonnen wird, (negatio est terminatio). Im Phädros ist der Unterschied keineswegs *gewusst*, was 263, a, (in dem Satz: *ὅταν τις ὄνομα εἴπῃ σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἆρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διενοήθημεν*;) recht deutlich wird. Daher ist im Phädros nicht eine Beziehung auf den früheren Theätet, [3]) sondern im Theätet eine Beziehung auf den Phädros zu erkennen. Ferner ist der Gegensatz der *ἀντιλογική* zur Dialektik im Phädros ein ganz anderer, als der einer *γένει γενναία σοφιστική* zu den andern pädagogischen Methoden des Philosophen im Sophisten, wie wir Seite 294 erkannten. Dort haben wir gesehn, dass der letzte Gegensatz von dem Verfasser des Phädros noch nicht *gewusst*, nicht *für* ihn da war. Daher setzt die Erwähnung der *ἀντιλογική* nicht die Erörterung im Sophisten voraus, [4]) sondern zeugt für die Entstehung des Phädros in der Sokratischen Periode. [5])

---

[1]) Cfr. S. 290, 291; S. 296, e; 294, b.

[2]) Wenn Steinhart den „im Theätet am vollständigsten darge-„stellten (*erörterten, begriffenen!*) Gegensatz der Erkenntniss und Vor-„stellung (*ἐπιστήμη* und *δόξα*)“ in dem *mythischen* Gegensatz des „Jenseits und Diesseits“ aufgenommen findet, den letzten „einen viel weiter greifenden“ nennt und im Phädros dann einen *philosophischen Fortschritt* entdeckt, so widerlegt sich diese Auffassung von selbst. S. 89.

[3]) Steinhart, S. 88.

[4]) Steinhart, S. 89.

[5]) Cfr. S. 312 ff.

Dass die Idee der ἀνάμνησις im Phädros nicht den Verfasser beschäftige und keineswegs die begriffliche Erörterung derselben im Menon vorausgesetzt werde, haben wir bereits gesehn. Diese Annahme Susemihls aber steht mit jener durchaus in nothwendigem Zusammenhange, dass wir im Phädros es mit der *fertigen* Platonischen *Ideenlehre* zu thun hätten. Es fehlt aber eigentlich alles, was die *Lehre* von den Ideen ausmacht. Es ist nirgends ausgesprochen, dass es so gut eine Idee (μονάς) des πηλός, ἄνθρωπος, der ὁμοιότης, als eine Idee der δικαιοσύνη, σωφροσύνη gebe, wie im Parmenides 131, b ff. Auch nirgends wird angedeutet, dass diese Schwierigkeit, für ein Haar (θρίξ) eine ἀρχὴ ἄνωθεν anzunehmen, *für* den Verfasser existirt hat. Im Mythus werden *nur* die *sittlichen* Ideen der δικαιοσύνη u. s. w.[1]) in ihrer Reinheit und Schönheit am hyperuranischen Ort geschaut, dagegen nicht die Urgründe des Wassers, Feuers u. s. w. Platons Gesichtskreis ist noch ganz der *Sokratische*, der eben im Parmenides *ausdrücklich* μετ' ἐπιστήμης *erweitert* wird. Der Phädros kann also nicht nach dem Parmenides geschrieben sein. Es fehlt endlich auch das *Bewusstsein* der Gemeinschaft der Ideen nach jeder Seite. Diese Gemeinschaft wird in *subjectiver Beziehung* durch den Satz ausgesprochen (Menon): „die thätige denkende Seele muss von Einem aus „alles suchen und alles finden können," in *objectiver Beziehung* durch den Satz: „alle Ideen und daher ihre Abbilder, die „irdischen Dinge, bilden einen systematischen Kreislauf von „Dingen an sich, die nach dem Gesetz des „*Dasselbe und* „*Anderes*" zusammenhängen, (Sophist, Politikos, Parmenides)." Nun wird man aber im Phädros vergeblich eine Stelle suchen, wo das *Bewusstsein* dieser Sätze *indicirt* wäre. Im Mythus, 247, d, wo am *directesten* von jenen *Objecten* der dialektischen Theilung und Zusammenfassung gesprochen wird, hätte man dann doch auch eine mythische Andeutung vom *Zusammenhängen* der δικαιοσύνη und σωφροσύνη erwarten sollen. Aber auch im zweiten Theil ist nicht einmal eine Andeutung gemacht von jener Erörterung im Protagoras, wo der Versuch gemacht wird, die **Einheit** der **verschiedenen** Tugenden zu

---

[1]) Die ἐπιστήμη αὐτή, die gesehn wird, ist die „Wissenschaft," die man am hyperuranischen Ort von der δικαιοσύνη hat, das κάλλος αὐτὸ ist die Schönheit jener reinen, göttlichen δικαιοσύνη. Man darf den *Unterschied* nicht übersehn, dass Platon im Mythus des Phädros, wie etwa ein Prodikos, *dichterisch* malt (cfr. S. 253 ff., 248, 12), dagegen im Parmenides der *abstracte* Denker ist, der die *Abstractionen*, διαφορότης αὐτή, ἐπιστήμη αὐτή als *solche* scharf festhält.

begreifen, indem die Einheit als das „*Gesammtgesicht,*" die einzelnen Tugenden als die *Organe*, Auge, Nase u. s. w. vorgestellt werden. Diese Frage in Betreff der Schwierigkeit des Theilhabens der Dinge unter einander wird also direct nirgends im Phädros berührt. Daher kann man auch nicht sagen, dass der Phädros jene Erörterungen im Sophist, Politikos, Parmenides oder auch nur die des Protagoras voraussetze. Die *Lehre* von den Ideen wird im Phädros im *eigentlichen* Sinn weder *begründet*, noch *vorausgesetzt*.

Versteht man diese Ausdrücke in einem andern Sinn, dann freilich darf man sie gebrauchen und sie bedeuten dann soviel als, dass der Phädros Platons erstes Werk und eine *Ahnung* seines Systems sei. Die Idee einer dialektischen Kunst, wie sie im Phädros begriffen wurde, ist nur möglich, wenn es ein *apriorisches Verbinden* der Begriffe mit *Nothwendigkeit* giebt, und kann andererseits zur *Wahrheit* einer *Erkenntniss* nur führen, wenn die Begriffe unter sich mit *Nothwendigkeit zusammenhängen* und das *Wesen* der erscheinenden Dinge *ausdrücken*. Wird daher die Idee einer solchen Kunst aufgestellt, so führen die Entdeckungen der *Schwierigkeiten* den Verfasser mit Nothwendigkeit auf jene Lösung, die das bereits Aufgestellte und Begriffene nach einer andern Seite stützt und näher *bestimmt*. Diese nähere Bestimmung war im Voraus *gesetzt* und gegeben und das Erste *begründete* das Spätere. Dass aber das Wahre, welches dem Mythus zu Grunde liegt, eine *ernsthafte, dialektische* Behandlung noch zu *erwarten* hat, fanden wir vollends von Platon selbst im Phädros ausgesprochen.

k. *Schluss.* Wäre man überhaupt den *Angaben* des *Platon* im Phädros genauer gefolgt, hätte man zu gar keinem andern Resultat gelangen können, als dem Schleiermacherschen. Platon sagt mit besonderer Beziehung auf die zweite, mythische Rede (*λόγος*) des Sokrates, er habe einen Schatz von Sätzen (*θησαυριζόμενος*) zur Erinnerung zusammengestellt (276, d), vorläufig in dichterischer, mythologischer Hülle (265, b; 276, e) und auf Ueberredung berechnet (*ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα*: 277, e) in der Form einer langen Rede. Er habe dies gethan auch einerseits, um die Zeit, wo er nicht (*διαλέγεσθαι*) sich dialektisch unterhalten könne, mit solchem edeln Spiel zu vertreiben, andererseits, um *Fertigkeit* in diesem schriftstellerischen Spiel zu erlangen, und um an der *Betrachtung* (*θεωρῶν*) der Rede, wenn sie ein zartes Gewächs würde (*φυομένους ἁπαλούς*), seine Freude zu haben, (276, d, e). Er fühle sich aber auch im Stande,

durch mündliche Darstellung das Geschriebene als ein Unbedeutendes erscheinen zu lassen (φαῦλα ἀποδεῖξαι), es allseitig zu erläutern und zu commentiren, (ἔχων βοηθεῖν εἰς ἔλεγχον ἰών: 278, c). Fürs Erste wolle er nur auf die Definition des ἔρως und seine διάθεσις hinweisen, (265, a; 264, b). Dass die Definition gut sei, wolle er nicht behaupten; er wolle nur die Methode darthun, die man befolgen müsse, um Täuschung, Widerspruch zu vermeiden und belehren (διδάσκειν) zu können (265, d ff.), die Methode, die viele Uebung erfordern werde (οὐ μή ποτε κτήσηται ἄνευ πολλῆς πραγματείας: 273, e), die aber allein zum Wissen derjenigen *Wahrheit* führe, die *nicht zu wissen* (ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ, 277, d) eine *wahre* Schande und ein wahrer Nachtheil wäre (274, a; 277, d), jener Wahrheit, die in der Rede noch in mythologischer Weise geschildert worden sei (276, e), nicht in der erörternden Weise des zweiten Theils, der ja ein geschriebenes Bild der dialektischen, auf διδαχή berechneten mündlichen Unterhaltung sei, (276, a; 259).

Die Wahrheit, die in der Rede mythologisch geschildert werde, wird von Platon bezeichnet mit δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων πέρι, (276, e). Zu den ἄλλοις gehören ohne Zweifel die σωφροσύνη und der ἔρως (φιλία), (247, d). Platon konnte mithin kaum deutlicher *anzeigen*, dass er in seinen nächsten Mussearbeiten diese *Themata* nach der *eben begriffenen* dialektischen Methode, und nicht mehr mythisch behandeln werde. Dies sind aber die Gegenstände, die im Lysis, Laches und Charmides ganz dialektisch zu definiren Platon bestrebt ist. Er zeigt dabei dort eine viel grössere Fertigkeit in der Dialektik, als im Phädros. [1]) Denn der Lysis ist nicht eine Begriffsklitterei, wie Hermann meint, sondern ein wahrhaftes Muster dialektischer Untersuchung im Kleinen, wie der Theätet im Grossen. Es ist ein *Fortschritt*, dass hier *Eine Methode* der Untersuchung in ihrer *Reinheit* angewandt wird. Was dem Leser des Lysis überlassen bleibt, ist, dass er das letzte unterscheidende Merkmal (ἄτμητον, διαφορά) der *reinen wahren* φιλία sucht und ausspricht, und das ξυναιρεῖσθαι d. i. das Zusammenfassen des *letzten* Merkmals mit den Merkmalen, die die wahre φιλία mit den falschen Positionen (z. B. Begierde, deren exclusio eine negatio, mithin terminatio ist) *gemein* hat. Der Leser, welcher den Phädros vor-

[1]) Vergl. S. 294—298.

her gelesen hatte, konnte hier *diesen* richtigen Weg gar nicht verfehlen, wenn er ein Dialektiker war und den Phädros verstanden hatte. *Hierauf* ist der Lysis und sind die genannten Gespräche *berechnet.* Es scheint uns mithin auch umgekehrt die Beschaffenheit dieser Dialoge der *Methode* und *Form*, wie dem *Inhalte* nach dafür zu sprechen, dass der Phädros vor ihnen geschrieben sein muss. Die Ansicht Schleiermachers, dass der Phädros Platons Erstlingswerk sei, möchte wohl gerechtfertigt erscheinen.

Druck von S. Caspers in Preetz.


Gebunden von
C. W. Freise

